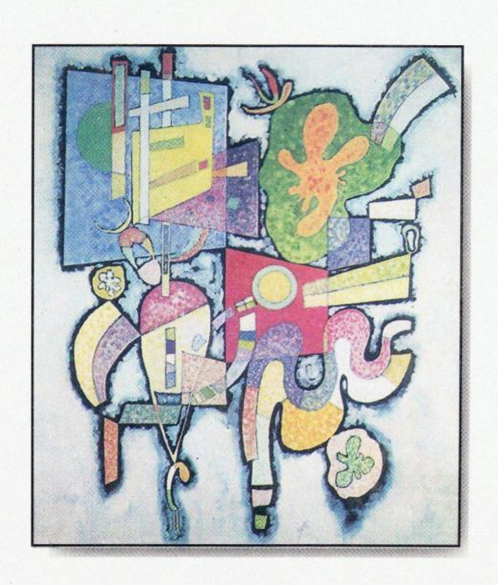
عبد السلام بنعبد العالي

الفكر في عصر التقنية



أفريقيا الشرق



الفكر
في عصر التقنية

المؤلف ـ عبدالسلام بنعبد العالي
عنوان الكتاب
الفكر
في عصر التقنية

رقم الإيداع القانوني DL 275 / 1999
ردمك ISBN. 9981-25-139-9

أفريقيا الشرق ـ المغرب
159 مكرر شارع يعقوب المنصور ـ الدار البيضاء
الهاتف 25.89.13 - 25.95.04 ـ فاكس 440080

أفريقيا الشرق ـ بيروت ـ لبنان
ص. ب. 3176 - 11

عبدالسلام بنعبدالعالي

الفكر في عصر التقنية

أفريقيا الشرق



للمؤلـف

الفلسفة السياسية عند الفارابي

دار الطليعة، بيروت، 1979، ط1981/2، ط1986/3، ط1993/4.

الميتافيزيقا، العلم والإيديولوجيا

دار الطليعة، بيروت، 1981، ط1993/2.

درس الإبيستيمولوجيا

(بالاشتراك مع سالم يفوت) دار توبقال، الدار البيضاء، 1985، ط1988/2.

التراث والهوية

دار توبقال، 1987.

أسس الفكر الفلسفي المعاصر.

دار توبقال، 1991.

ثقافة الأذن وثقافة العين

دار توبقال، 1995.

بين - بين

دار توبقال، 1996

في الترجمة

شراع، 1998

ترجمــات

الصهيونية واليسار الغربي، ع.الخطيبي.

دار العودة، بيروت، 1980.

الكتابة والتناسخ، عبد الفتاح كيليطو

المركز الثقافي العربي، دار التنوير. بيروت/الدار البيضاء 1985.

الرمز والسلطة، بيير بورديو.

دار توبقال، 1985، (ط. الثانية 1987)

درس السيميولوجيا، رولن بارث

دار توبقال، ط.1985/1، ط1986/2، ط1983/3.

جينيالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو

(بالاشتراك مع أ.السطاتي) دار توبقال، 1988.

بالاشتراك مع محمد سبيلا

الفلسفة الحديثة، دار الأمان، 1991.

سلسلة دفاتر فلسفية

دار توبقال

1-**التفكير الفلسفي**، 1991

2-**الطبيعة والثقافة**، 1991

3-**المعرفة العلمية**، 1992

4-**الحقيقة**، 1993

5-**اللغة**، 1994

6-**الحداثة**، 1996

7-**حقوق الإنسان**، 1998

*«إن هاته الكيفية في تعيين الفكر **كنظرية**، وتحديد المعرفة كموقف "نظري"، تتم داخل تأويل "تقني" للفكر. إنها محاولة رد فعل حفاظا للفكر على استقلاله أمام الممارسة والعمل. بعدها وجدت "الفلسفة" نفسها مضطرة على الدوام أن تبرر وجودها أمام "العلوم". وهي تعتقد أنها تنال مبتغاها يقينا بارتقائها مرتبة العلم. بيد أن هذا السعي ليس إلا تخليا عن ماهية الفكر».*

م.هايدغر

تقديـــم

إذا لم يكن في استطاعة أحد منا أن ينكر اليوم أن هنـاك فعلا نماذج ثقافية تفرض ذاتها في مناطق العـالم جميعـها، وأن هناك طرقا في التعامل مـع الزمـان والمكـان وأسـاليب الاتصـال والمعاملات الاقتصادية هي التي أصبحت النهج الوحيـد الـذي ينهجـه سـكان المعمـور مـهما اختلفـت أديانـهم ولغاتـهم وأجناسـهم، إذا لم يكن في اسـتطاعة أي منـا إذن أن ينكـر اكتساح، لكي لا نقول غزو، هذه النمـاذج للعـالم أجمـع، فـإن الخلاف سيبدأ ربما عندما نتساءل من المكتسح أو ما المكتسـح؟ وباللغة المعتادة عندنا: من الغازي أو ما الغازي ومن المغزو؟

لا نروم في هاته الصفحـات اعتنـاق فلسـفة إراديـة تقسـم الوجود إلى خير وشر، جلاد وضحية، لذلك فإننا سـنحاول أن نثبت ما أمكننا ذلـك، أن "ثقافـة الحداثـة" هـي الـتي تغـزو، وهي لا تغزو منطقة من مناطق العالم من دون أخـرى، أو قومـا من دون قوم، بل إنها تغزو الوجود المعاصر. ولو نحن استبدلنا كلمة ثقافة، كما يفعل هايدغر، بكلمة تقنية التي تعـني عنـده

نمطا من أنماط الوجود، لقلنا إن التقنية تكتسح الوجود المعاصر، ولا أحد يستطيع أن يوقف مدها. وهذا ليس راجعا لتدبير فاعل تاريخي، أو لإرادة "مؤامرة يدبرها البعض ضد الآخر"، وإنما لقدر تاريخي اندلع يوم اتخذ الوجود صبغة رياضية. فتعينت علاقة للإنسان بالإنسان جديدة، وعلاقة لهذا بالوجود. فتمخض عن ذلك مفهوم جديد عن الزمان، وتنظيم مغاير للمكان تبلور في التصميم الاقتصادي والتخطيط العائلي وهندسة المدن الخ...

ماذا يتبقى للفكر في هذا العالم الذي تحدده التقنية؟ هذا ما تحاول الصفحات المقبلة أن تساهم في تحليله عسى أن تبلور الصعوبات النظرية التي يطرحها.

1 . التقنية، مسألة فلسفية

لا يقف معظم المفكرين العرب من مسألة التقنية موقفا متعصبا، فجلهم يرى أنها مكتسب إنساني، وليست حكرا على الغرب وحده. صحيح أنهم يعترفون أن مهدها هو المدنية الغربية، إلا أنهم لا يرون مانعا في "نقلها" وتعميمها. وحتى الذين يقفون ضد "نقل" الفكر الغربي، لا يقفون الموقف ذاته فيما يتعلق بـ"نقل التقنية". كل ما في الأمر أنهم يأخذون على الغرب هنا، وعلى مؤسساته وشركائه، الإسهام في عرقلة النقل "النزيه" للتقنية.

يقوم هذا الموقف على فرضية أساسية هي الفصل المطلق بين العلم والتقنية، بين النظرية والممارسة، كما أنه يسلم بفلسفة ما عن التقنية بمقتضاها تصبح هذه شيئا محايدا. وما الدعوة إلى النقل "النزيه" إلا نتيجة لذلك الحياد الذي تتصف به التقنية. التقنية لا لون لها. إنها ليست شرا في ذاته أو خيرا في ذاته. وهي مجرد وسيلة وأداة. والوسائل لا تتخذ معناها إلا في الاستخدام الذي تستخدم به. فلا داعي، والحالة هذه، إلى الوقوف ضد نقل التقنية، بل لا سبيل إلى التخوف منها وربطها بمسألة الهوية.

الواقع أن هذا الموقف "الطبيعي" من التقنية ليس حكرا على الفكر العربي وحده. فقد ظل هو الموقف المهيمن حتى عند فلاسفة الغرب إلى وقت قريب. ذلك أن الفكر الفلسفي المعاصر، حينما عرض للتقنية، فليقتصر على التساؤل حول أضرارها ومنافعها، وعلى النداء إلى ضرورة التحكم فيها. إنه لم يطرحها قط موضع تساؤل، ولم يجعل منها مسألة فلسفية إلا منذ وقت غير بعيد.

والأغرب من هذا أن لفظ التقنية ذاته لم يدخل اللغات الأوروبية المعاصرة إلا في وقت متأخر. فنحن لا نعثر عليه مثلا حتى عند أبي الفلسفة الحديثة ومؤسس العلم الحديث. واللغة الفرنسية لم تستعمل الكلمة إلا منذ القرن الثامن عشر ومع إطلالة الثورة الصناعية. ذلك أن اللغة اللاتينية كانت تضع مقابل اللفظ الإغريقي تيخني كلمة ars. فظل اللفظ المستعمل للدلالة على المعنى هو كلمة فن وصناعة.

وبالرغم من هذا، فقد كان من المتوقع أن يعمد فلاسفة الغرب مع إطلالة القرن السابق، إلى مساءلة التقنية وطرح الموقف التلقائي منها موضع سؤال. غير أننا لا نعثر على زعزعة لهذا الموقف حتى عند مفكر العهد الصناعي و"مفكر التقنية"[1]. فماركس نفسه ظل يأخذ التقنية في معناها المحايد[2].

في نص مخصص لطرق هذه المسألة[3]، يعزو هايدغر هيمنة المفهوم المحايد عن التقنية إلى أن مساءلة هذا المفهوم كانت تقتضي مساءلة الميتافيزيقا وازواجها. إذ أننا ما دمنا نؤول التقنية ونفهمها انطلاقا من علاقة النظرية بالتطبيق والممارسة، دون أن نسأل هذا الزوج ذاته، لا بد وأن نخلص إلى النتيجة ذاتها ونقول بحياد التقنية. والحال أن ما يقوله ماركس نفسه عن التقنية ينطلق من ذلك الزوج. فحتى "الأطروحات حول فيورباخ" لا تربط النظرية بالممارسة إلا انطلاقا من الفصل الأولي بينهما.

يبدأ هايدغر "إعمال الفكر" في التقنية بالوقوف عند المعنى الاشتقاقي للكلمة والرجوع إلى أصلها "مادامت كل طرق الفكر تمر عبر اللغة". وهو يبين أن الكلمة الإغريقية تيخني كانت ترتبط، حتى عصر أفلاطون بكلمة إبيستيمي فكلتاهما تستخدم للدلالة على المعرفة في معناها العام[4].

ثم إن النقطة الحاسمة في التيخني لا تكمن نهائيا في الفعل Le faire والاستعمال، ولا في استخدام الأدوات، وإنما في الانكشاف. التخني جزء من البوييسيس. إنها إنتاج، "ولكنها ليست كذلك بمعنى الصنع وإنما بمعنى الانكشاف"[5]. لكن التقنية الحديثة هي أيضا انكشاف. "ومع ذلك فالانكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة لا ينتشر ويبرز في الإنتاج بمعنى البوييسيس. الانكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة تحريض

Provocation عن طريقه تظل الطبيعة مستعدة لتسليم طاقة يمكن أن تستخرج وتتراكم"[6]. الانكشاف يتعلق هنا بالطبيعة، لا كانفتاح وفيزيس Physis، وإنما كأهم مستودع للطاقة. وإنسان عصر التقنية مدعو إلى هذا الكشف. وسلوكه هذا ينكشف أولا في ظهور العلم الحديث، العلم المضبوط للطبيعة. إن شكل التمثل الخاص بهذا العلم يطارد الطبيعة ويعتبرها بمثابة مركب من القوى قابل للحساب الرياضي. ليست الفيزياء الحديثة فيزياء تجريبية لأنها تطبق على الطبيعة آلات من أجل فحصها. العكس هو الصحيح. فلأن الفيزياء -مسبقا وكنظرية خالصة- تجبر الطبيعة لتظهر مركبا من القوى قابلا للحساب الرياضي، أمكن للتجريب أن يمحصها.

ذلك أن الآلية بمعناها الحديث، ليست مجرد تطبيق لعلوم الطبيعة، وإنما هي حلول لممارسة جديدة. فليست ماهية الآلية Machinisme تحويلا للأداة إلى آلة بقدر ما هي قائمة في طبيعة الآلة ذاتها، تلك الآلة التي ليست آلة إلا بمقدار ما فيها من رياضيات. الآلة آلة باطنيا وانطلاقا من الجدة النوعية للمعرفة المستخدمة، لا خارجيا وكتطبيق للمعرفة بصفة عامة[7]. إن المعرفة التي بفضلها اتخذت الممارسة شكلا آليا هي الرياضيات. إنها المعرفة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية. يتعلق الأمر بمعرفة "تجعلنا سادة على الطبيعة وممتلكين لها" كما يقول المقال في المنهج. إرادة المعرفة هنا

إرادة قوة وتمكن. والعلم ذاته لم يصبح رياضيا إلا بالارتباط مع هذا الصراع وبغية السيطرة Domination. بهذا سيغدو الانكشاف "مجرد فعالية وتأثير"[8] ويصبح البوييسيس صناعة وإنتاجا صناعيا. وبما أن الواقع الفعلي يمثل هنا في وحدة الحسابات التي تنقلها التصاميم، فإن الإنسان ذاته يحشر في هذه الوحدة والانسجام "ويمتد الموجود في غياب الاختلاف، ذلك الغياب الذي لا يضمن ويضبط إلا عن طريق الفعالية والتنظيم الذي يستجيب لمبدأ الإنتاجية". ورغم أن هذا المبدأ يظهر أنه يؤدي إلى نظام تراتبي، إلا أنه يقوم، أساسا، على غياب كل تراتب، من حيث إن مرمى الإنتاج ليس إلا الفراغ الموحد. "يتجلى مما سبق أن ما يتولد عن مبدأ الإنتاجية هو غياب الاختلاف"[9].

التقنية إذن شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من كيفيات الوجود وهي الكيفية التي "يختفي فيها الوجود ليظهر كمستودع"[10]. إنها موقف أنطولوجي يمس هوية الكائن وعلاقته بنفسه والكائنات الأخرى، بحيث "يمتد الموجود في غياب الاختلاف"، ويغدو الإنسان ذاته مستودعا للطاقة.

يقودنا الطرح الفلسفي لمسألة التقنية إذن إلى معاودة النظر في الازواج الميتافيزيقية التي تميز بين العلم والتقنية، والنظرية والممارسة. وهو يبعدنا أساسا عن المفهوم "الحيادي" للتقنية، وينبهنا إلى أننا عندما نستورد الآلات ونماذج التنمية

والتصاميم والمخططات، فإننا لا نستورد "شيئا محايدا"، وإنما نوعا من العلاقة بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان والوجود. إن "نقل" التقنية أمر يعنينا في وجودنا وهويتنا، وفي أسلوب حياتنا وتفكيرنا، وهو يلزمنا، بالتالي، أن نخط دروبا جديدة، ونفتح فكرنا على آفاق تتجاوز العلوم التقنية.

الهوامش

1 - K.Axclos, **Marx, penseur de la technique**, Minuit, 1961.

2 - J.Beaufret, "le dialogue avec le marxisme et la question de la technique", in **Dialogue avec Heidegger, T.II**, Minuit, 1973, p.146.

3 - M.Heidegger, "La question de la technique" in **Essais et conférences**, Gallimard 1958.

هذا النص يرجع إلى سنة 1952.

4 - **Ibid**, p.18.

الأمر هنا مماثل للاستعمال العربي لكلمة صناعة التي تعني في الوقت ذاته النظرية والتطبيق. فالصناعة هي صناعة الحياكة وصناعة الفلسفة. يوضح أرسطو أن التخني هي المعرفة التي تؤدي إلى منتوج يتميز عن الفعل الذي أنتجه. وهذا الإنتاج Poïesis ليس هو الممارسة Praxis التي تؤدي إلى منتوج مستقل (مثل الفعل الأخلاقي).

5 - **Ibid**, p.19.

6 - p.20.

7 - J.Beaufret, **op.cit**., 151-2.

8 - Heidegger: **Essais**, op.cit. p.45.

إن إرادة السيطرة ليس لها هنا من غاية إلا ذاتها إنها إرادة لا تريد إلا نفسها. إن إرادة إرادة.

9 - **Ibid,** pp.112-113.

10 - **Ibid**, p.32.

بهذا المعنى يقول بوفري بأن التقنية ليست "نمط إنتاج" وإنما "نمط تجل" للوجود Mode de manifestation de l'être.

2 . نحو نشأة مستأنفة

كان طبيعيا أن يطرح الفكر العربي، بمختلف اتجاهاته، قضايا أساسية غداة احتكاكه بالغرب الاستعماري، كقضايا التراث والهوية والتجذر التاريخي وما يرتبط بها من مفاهيم كالخصوصية والكونية والوحدة والقطيعة. فقد عودنا التاريخ الحديث أن مثل هذه القضايا تطرح في تشابكها، وارتباط بعضها ببعض، كلما واجهت الذات المتصدعة تحديا من الآخر يوقظها ويدفعها إلى الفعل ورد الفعل: فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية ووحدة، وتكون من التمايز بحيث تصبح الفروق التي تنخر الآخر من الضآلة لدرجة أنها تمحي أمام هذا الاختلاف الأساس. وفي هاته الحال تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها وتؤسس هويتها، فتطرح مسألة **التراث** وكيفية تملكه، ومشكلة **الهوية والخصوصية وطريقة صيانتها وتأصيلها**.

يأتي طرح مسألة التراث، إذن، ليؤكد أن هذه الهوية التي تقوم في الحاضر ككيان موحد، قد كانت دوما على هاته الحال، **وأن الوحدة** التي تشد أطرافها وحدة غارقة في الزمن متجذرة في التاريخ.

وعلى رغم ذلك، فإن الربط بين مسألة التراث وقضية الهوية، إن كان موحدا في المظهر، فهو يتخذ شكلين متباينين متعارضين: فإما أن يرتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر، أو على الأقل ترمي به "خارج" الذات، ولا تنظر إليه كهوة تقطن الذات وتبعدها عن نفسها، وإنما كطرف آخر، يجيء من "خارج" يقابل الذات ويتعارض معها، وفي هذه الحال تطرح قضية التراث داخل فلسفة التطابق ومنطق الوحدة والاتصال. فيرتبط طرحها بالبحث عن التأثيرات والاستمرارات، عن الاستقرار والدوام: دوام الخصائص التي تميز الذات والسمات التي تخصها ودوام الأرض التي نحيا عليها، واللغة التي نتكلمها، والفكرة التي نعتقد حقيقتها.

فلكي نثبت أن حاضرنا يستند إلى ضرورات قارة وركائز عميقة، نلجأ إلى التراث تزكية لهذا الوهم بالخلود، وإثباتا للـ"نحن" وحفظه وصيانته. وهنا لا مجال **للتعدد** والكثرة، أو الانفصال والقطيعة. فلا يكون الحديث عن التراث إلا بصيغة المفرد، بل بصيغة التعريف: فكل الاختلافات تمحي، وكل الانفصالات والقطيعات تذوب، وكل التحولات تنصهر لتفسح المجال لكيان موحد، وتتيح الفرصة لظهور هوية خالدة على مسرح التاريخ.

أما إذا ربطنا قضية التراث بفلسفة مغايرة عن الهوية، حيث لا يعود السلب والنفي مجرد لحظة في بناء الهوية، وحيث يقحم الآخر "داخل" الذات ويصبح قائما فيها، ويغدو هو البون الذي يفصلها عن نفسها، ولا يعود مجرد "ذات" تقابل الذات وتتعارض معها من "خارج"، فحينئذ سيبرز التراث في غناه وتعدده، ولا يعود اللجوء إليه تزكية للوهم بالخلود، وإنما إصغاء لأصواته وتملكا لفراغاته وحفريات لصمته.

إذا كان الموقف الأول، إذن، يعتبر الهوية معطى أول، فيقذف بالآخر في خارج مطلق ويجعل من التراث إحياء لنفس خالدة ووسيلة لتقوية الوهم بالخلود، فإن الموقف الثاني ينظر إلى الهوية كأمر يغزى ويكتسح، وإلى الآخر على أنه حركة التباعد التي تنخر الذات نفسها. وهو إذ يلتفت إلى التراث فلكي يتساءل كيف ترسخت أصوله وثبتت نماذجه وتشكلت ذاكرته؟

ذلك أن الأمر يتعلق، في النهاية، بموقفين متباينين من الزمان: زمان **الاتصال** وزمان **الانفصال**. فإما أن ننظر إلى الزمان كصيرورة يفصل فيها حاضر متحرك الماضي عن المستقبل، أو نجعل منه حركة التباعد التي تنخر الحاضر نفسه، وتمنعه من أن "يحضر" ويتطابق، فتمنع بذلك "الذات" أن تمثل لنفسها، وتجعل الهوية حركةً ونشاطا وفعالية وليس

تغنيا بأمجاد ضائعة، والأهم من ذلك أنها تنقل الآخر ليسكن الذات فلا يظل مجرد مهدد خارجي يتصيد لحظات "الغزو" والاكتساح.

يجر طرح مسألة التراث إذن إلى قضايا متشابكة مترابطة كمسألة الهوية والاختلاف، ومفهوم التقليد والتاريخ، ومسألة الاتصال والانفصال، والوحدة والتعدد، والخصوصية والكونية والحداثة والتحديث.

في القطيعة:

هذا التشابك يزداد تعقيدا إن نحن أخذنا بعين الاعتبار اللوينات التي تتخذها مختلف المواقف من مختلف القضايا التي أشرنا إليها، فالذين يقولون بالانفصال والقطيعة على سبيل المثال، يختلفون فيما بينهم حول مفهوم القطيعة ذاته، هناك من يؤمن بما يمكن أن ندعوه مفهوما وضعيا عن القطيعة، فيعتقد أن رباطنا بالتراث قد انقطع نهائيا وفي جميع الميادين "وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم إنما هو سراب، وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي".

مقابل هذا المفهوم الوضعي عن القطيعة يقوم مفهوم مغاير يعتبر الانفصال عن التراث عملية صعبة، والأهم من ذلك أنها عملية غير تلقائية، فلا سبيل هنا إلى فقدان التراث إلا بتملكه.

والانفصال لا يمكن أن يكون إلا إعادة ربط، والهدم إلا إعادة بناء.

فعلى عكس الموقف الأول الذي يطرح قضية التراث داخل كرونولوجيا تفصل بين أنماط الزمان التقليدية، فإن هذا الموقف ينظر إلى أنماط الزمان "من حيث إنها تتعاصر خارج بعضها البعض بحيث لا يغدو الحاضر هو الآن الذي يمر، بل ذاك الذي يمتد بعيدا حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي" يميز هذا الموقف إذن بين البداية الزمنية والأصل. ويعتبر أن الفروع تؤسس الأصول وتعطيها معانيها. وحينئذ لا يغدو التعلق بالتراث والعودة إلى الأصول مجرد إشباع فضول معرفي، وإنما متابعة الكيفية التي ترسخت بها "طرق في العمل والإنتاج، وأساليب في الإقناع ومقاييس للقبول والرفض". إنها إذن جينيالوجيا ثقافة بكاملها. وهي جينيالوجيا تميز الهوية عن التطابق وتعتبر أن لا شيء، حتى تراثنا ذاته "يعطانا كما لو أنه نعمة" كما تعتقد أن الآخر يقيم في كياننا، وأنه ليس مجرد ذات تتميز وتتمايز عنا.

في الاختلاف والتمايز:

ينبني هذا الموقف إذن على الفصل الأساس بين مجرد التمايز وبين الاختلاف الحق. ذلك أن الاختلاف ليس مجرد التميز والتمايز. فبينما يضعنا الاختلاف أمام متخالفين مبعدا أحدهما عن الآخر، مقربا بينهما في الوقت ذاته، بينما يعرض

علينا الاختلاف أشياء يتنوع وجودها ويتباين وقد اجتمعت في الحضور ذاته، فإن التميز يعرضها أمامنا متباعدة منفصلة، متدرجة. في الاختلاف تمتد "الأشياء" في خط أفقي متباينة متصالحة، وفي التميز تنتظم وفق سلم عمودي متمايزة متفاضلة. **الاختلاف ينخر الكائن ذاته ويصدع الهوية، أما التميز فيتم بين هويات متباعدة، وكيانات منفصلة.**

لهذا، فعلى رغم الرواج الكبير لمفهوم الاختلاف في الثقافة العربية المعاصرة، لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن الأمر لا يتعلق، في غالب الأحيان، إلا بمفهوم التميز. فكل ما نسمعه عن "الحق في الاختلاف" و"اختلاف الجنسين"، وعن الاعتراف باختلاف الثقافات والحضارات والأجناس واللغات، لا يعدو إقرارا بالتمايز والتميز. الاختلافات التي يعج بها الخطاب العربي مجرد تميزات تكون في أحسن الأحوال "اختلافات" أنثروبولوجية، وفي أغلبها "اختلافات" جغرافية، بل عرقية.

أما الاختلاف فهو "مفهوم" أنثولوجي، وليس مجرد مفهوم أنثروبولوجي، وبالأولى جغرافي أو استراتيجي. إنه المفهوم الذي بفضله يتحدد الكائن كزمان وحركة، ويصبح بفضله التعدد "خاصية" الهوية، والانتقال والترحال "سمة" الذات، والانفتاح والتصدع "صفة" الوجود. وهكذا فالاعتراف بالاختلاف اللغوي، على سبيل المثال، لا يعني التسوية فيما

بين اللغات وإلغاء التمايز بينها، ولا يعني بالأولى إحلال لغة مكان ومكانة أخرى، وإنما إعادة النظر في نظرية اللغة بعينها، وفي تحديد اللغة بما هي كذلك، والنظر إلى الازدواجية اللغوية أو التعدد اللغوي كمكونين للغة، ضامنين لحياتها لا كخطر يهدد اللغة ويمسها في كيانها. **القول بالاختلاف اللغوي هو الاعتراف بأن اللغة "بابلية" بالتحديد.** قس على هذا قضايا اختلاف "الملل والنحل..." والهويات. إن الأمر لا يتعلق بالتسوية والانفصال المطلق، وإنما بتعيين الهوية كحركة لتوليد الفوارق والاختلافات.

في الآخر:

يترتب على هذا أن كل الدعوات الإيديولوجية التي تكتفي بتحديد هوية موهومة لتجعل من كل ما عداها آخر، تتناسى، أولا وقبل شيء، العمل الجبار الذي يكون على الذات أن تقوم به لتجعل من الغير آخر "ها" وتتمثله. وهو تمثل أكثر عسرا وعناء من "التمثل" الطبيعي الذي تقوم به الكائنات النباتية، خصوصا إذا علمنا أنه يجمع بين عمليتي الإدخال والإخراج، التملك والفقدان، والتذويت والموضعة في العملية ذاتها. ذلك أن تملك الغير هو في الوقت ذاته فقدان وخروج وانفتاح، إنه عملية هدم وبناء، تشييد وتقويض، إيجاب وسلب، نفي وإثبات.

الغير لا يصبح آخر تلقائيا، فكما أن الذاتي ينبغي تملكه، وكما أن الهوية يلزم اكتساحها وغزوها فإن الغير لا يغدو آخر إلا إذا حول عن تحديداته المهيمنة. فهو المجال المفتوح لانفصالي اللامتناهي عن الآخر والتقائي اللامتناهي معه.

هذا الانفتاح وذلك الانفصال واللاتناهي، كلها مفاهيم تبعد الهوية عن كل تخشب واستقرار وثبات. بل وتنفي عنها الانغلاق والتوحد فترمي بها في تعدد لا متناه.

نلمس هنا مفهوما قلما نجرؤ على طرحه على بساط النقاش الفلسفي عندنا هو مفهوم التعدد. ولا نعني هنا التعدد اللغوي وحده، بل التعددية الحزبية والدينية والفكرية وما يقابلها من مفهوم عن الوحدة في جميع مستوياتها.

في التعدد والتوحيد:

لقد واكب المدّ الديمقراطي الذي أخذ يجتاح العالم والدفاع عن حقوق الإنسان حديث كثير في وطننا العربي عن التعددية، وإعلاء كبير لقيمة التعدد. فمقابل الواحدية الحزبية ووحدة اللغة وأحادية الرأي، نودي بتعدد الأحزاب وكثرة الآراء، بل وتعدد اللغات.

إلا أن المثير للانتباه أن معظم الحركات التي قامت لترسي التعددية وتؤسس الديمقراطية وتفتح الأبواب للتحرر، غالبا ما انتهت إلى بث الفوضى وإقامة الرعب ونشر البلبلة.

فهل يعني ذلك أن التعددية ذاتها موسومة بلعنة الشغب والفوضى؟ أم أنها تفترض طريقا ممهدا ومرحلة سابقة؟ وماذا لو كانت هناك أشكال متباينة للتعددية ومعان متعددة لمفهوم التعدد؟!

لا مجال هنا للإجابة عن كل هاته الأسئلة ويكفي أن نقف على الطابع الذي يميز التعدديات التي أشرنا إليها، والتي تنتهي إلى الفوضى الاجتماعية والبلبلة الذهنية. فما يميز هذه التعدديات هو أنها لا تنفصل عن مفهوم **الوحدة**: **إنها تحاول أن تقيم وحدات أخرى إلى جانب الوحدة**، فتضيف أحزابا إلى الحزب، وآراء إلى الرأي، ولغات إلى اللغة. لا تروم التعددية هنا خلخلة مفهوم الوحدة، وإنما إقامة وحدات أخرى إلى جانب الوحدة القائمة. التعددية بهذا المعنى تعداد، إنها مفهوم حسابي "عددي" يجعل الوحدة كثرة. ومعروف أن توليد العدد في الحساب يقوم على إضافة "وحدة" إلى العدد الذي يتقدمه.

وراء هذا المفهوم عن التعددية تكمن الوحدة، وفي النهاية، نكون أمام مفهوم واحد سميناه: تعددا أم وحدة.

لعل هذا ما جعل البعض منا يذهب حتى الدعوة إلى نبذ مفهوم الوحدة ذاته لما اعتراه من شدة الاستعمال الإيديولوجي والإنهاك الفكري، ولما يحمله من شحنة ميتافيزيقية عريقة في القدم. والظاهر أن موقف هؤلاء لا يخلو من صواب، فربما كان

مفهوم الوحدة من أكثر المفاهيم توظيفا عندنا سواء في السياسة وفي المعرفة أو في الاجتماع. حتى لكأنه غدا من غير دلالة محددة. وعلى رغم ذلك يبدو أن هاته الدعوة إلى الرفض المطلق لا تقل ميتافيزيقية عن ميتافيزيقية المفهوم المعني بالأمر. ذلك أننا ينبغي أن نميز، هنا كذلك، بين مفهومين متعارضين متضادين عن الوحدة والتوحيد.

فهناك بالفعل ما يمكن أن ندعوه التوحيد الميتافيزيقي وما يميزه أنه توحيد اختزالي هدفه إرجاع العناصر جميعها إلى عنصر أساس وردها إليه بحيث لا تغدو العناصر الأخرى تفردات تقوم إلى جانبه، وإنما فروعا تصدر عنه. هذا التوحيد هو، في نهاية الأمر، إلغاء للتعدد واختزال له. عن طريقه تؤول العناصر العرقية واللغوية والحزبية والطائفية.. إلى أصل أساس، لا يجمع العناصر الأخرى وإنما يلغيها أو يردها إلى مرتبة ثانية ورتبة تالية وموقع ثانوي.

لكن هذا النوع من التوحيد لا يمكن أن يلغى لوحده، فهو صلب صلابة الميتافيزيقا. ولا يكفي النداء بإلغائه كي يزول. وهو لا يقهر إلا بتفكيكه ومقابلته بموقف مخالف عن الوحدة. ذلك الموقف الذي لا يختزل العناصر الأخرى، وإنما يترك لكل عنصر نصيبه من التميز ويتيح للعناصر جميعها حرية الحركة. هاهنا لا يتعارض التوحيد مع التعدد، وإنما يضمه ويحتضنه. ورغم ذلك فليست علاقة الوحدة بالتعدد

كعلاقة الكل بالأجزاء، أو المجموع بمكوناته، وإنما كعلاقة الهوية بالاختلاف. فالاختلاف كما قلنا، لا يكتفي بأن يقر بتبعثر الكائنات وتمايزها وتشتتها **وإنما يجر بعضها نحو الآخر**، فيوحد بينها بفعل ذلك التباعد ذاته.

تتميز هذه الوحدة الثانية عن الأولى مثلما تتميز الهوية عن التطابق. فالهوية ليست هي التطابق لأنها ترعى الاختلاف وتترك للتفردات نصيبها في الوجود، بل إنها لا تقدم نفسها إلا كحركة لا متناهية للضم والتباعد. أما التطابق فلا يكتفي بأن يضم كل التفردات في كل موحد بل يلغي أغلبها ويقضي عليه في سبيل إعلاء عنصر على حساب العناصر الأخرى. الوحدة الثانية وحدة تعددية، أما الأولى فهي اختزالية لا تقوم بعمليات جمع وضم، وإنما بعمليات قسمة واختزال.

على هذا النحو فإن إنسان التعددية ليس هو الذي يحمل عدة جوازات ويتكلم عدة لغات وإنما هو ذلك الكائن السندبادي الذي "يوجد" بين لغات وثقافات.

في الكونية:

هذا "البين-بين"، هذه البينية تدعونا إلى إعادة النظر في كثير من مفاهيمنا الأساسية. ذلك أن العالم يفرض علينا اليوم، بما يتسم به من جدة، إعادة النظر في أسئلتنا ذاتها. لقد كنا نحاول، فيما سبق، تحديد ذواتنا فرديا وقوميا، داخل عالم محدد المعالم. كنا نبحث عن مكان في رقعة مرسومة مبوبة

"معقولة". لقد كنا ثالث اثنين أو جنوب شمال. أما اليوم فإننا نتساءل عن الحدود في عالم بلا حدود، ونبحث عن مرجعية في فضاء بلا مراجع، وعن لون خاص في عالم بلا ألوان. ذلك أننا لا يمكن أن نغفل أن الفكر غدا اليوم، ولأول مرة في التاريخ، وبفضل سيادة التقنية، فكرا كوكبيا كونيا، وهذا ليس لافتراض كونية ميتافيزيقية وفكر شمولي، وإنما للتغير الذي لحق الوجود بفضل اكتساح التقنية فأصاب، تبعا لذلك مفهوم العالم. فما يطبع العالم اليوم من انتشار موحد لنماذج التنمية والتصاميم والمخططات وتطور أدوات التواصل واكتساح الإعلاميات لكل الحقول، وفرض لمفهوم جديد عن الزمان، إن كل هذا لم يعد يخص منطقة من مناطق العالم دون أخرى. **فالكوكبية لا هوية لها. بل إنها هي التي تحدد اليوم كل هوية**. على هذا النحو يغدو الانخراط فيها –أو عدم الانخراط– ليس وليد قرار إرادي يتخذه فاعل سيكولوجي أو ثقافي، وإنما هو قدر تاريخي يرمي بإنسان اليوم في الكون، وبالفكر في الكونية.

يتعذر علينا، والحالة هاته، أن نميز بين خصوصية تحن إلى العالمية وأخرى تهابها أو ترفضها. **بل إن ما دأبنا على التمييز بينه من أصالة ومعاصرة ربما فقد كل معنى**. إذ أن كل أصالة لا يمكنها اليوم أن تكون إلا كيفية من كيفيات المعاصرة. وربما غدا من المتعذر حتى تمييز الأصيل عن غير

الأصيل بإطلاق. فكل ما هناك هو كيفيات أصيلة للمساهمة في الكونية والمشاركة في الكوكبية.

لن يتبقى أمامنا، والحالة هاته، إلا أمران: غض النظر عن التحولات الجذرية ومحاولة جرها إلى ما هو قديم، وقولبتها حسب مقولاتنا التقليدية، أو إعادة النظر في جهازنا المفاهيمي، ومحاولة فهم العالم، بما أصبح يقتضيه العالم. إما جر ركام التقليد، أو الانفتاح على الحداثة.

في الحداثة:

وعلى ذكر الحداثة لا بد أن نختتم هذا العرض الوجيز بالتوقف عند الكيفية التي نروج بها لهذا المفهوم عندنا. فالظاهر أن شغلنا الشاغل هو الحديث لا عن الحداثة بل عما بعدها. ولتوضيح المسألة ربما وجب التمييز بين مفهومين عن الحداثة أو لنقل بين موقفين: موقف كرونولوجي ينظر إلى الحداثة كحقبة تاريخية، ثم موقف، لا أقول بنيويا، وإنما أفضل أن أنعته بالموقف الاستراتيجي، وهو الذي يعتبر أن موقف الحداثة، منذ نشأته، قد وجد نفسه في مواجهة المواقف المضادة للحداثة.

لا يتعلق الأمر إذن بالمقابلة بين البنية والتاريخ، بمقدار ما يتعلق بالتقابل بين السلم والحرب. ذلك أن الموقف الأول، ولعله أكثر رواجا عندنا، يتميز أكثر ما يتميز ببرودته الوضعية، وسمته الوصفية التقريرية التي تنظر إلى الحداثة

كمجموعة من المميزات التي تطبع حقبة تاريخية معينة، حيث يتم إيجاد مكان لها داخل يومية تتقدمها حقبة "ما قبل الحداثة" وتتبعها حقبة "ما بعد". ربما لا ينبغي أن ننعت هذا المفهوم حتى بالموقف، إذ لا يتعلق الأمر أساسا باتخاذ موقف أكثر مما يتعلق بتحقيب التاريخ وتقطيع الزمن.

أما المفهوم الآخر "فهو يعتبر الحداثة موقفا عوض اعتبارها حقبة من حقب التاريخ. وأعني بالموقف شكلا من العلاقة مع ما يحدث في الوضع الراهن، واختيارا واعيا ونمطا من التفكير والإحساس، وطريقة في السلوك والاستجابة التي تدل على انتماء معين، وتظهر كمهمة يجب الاضطلاع بها".

الحداثة، بهذا المعنى الثاني، مسؤولية تاريخية وموقف نضالي ووعي بالحركة المتقطعة للزمن من حيث إنه قطيعة مع التقليد، وإحساس بنشوة ما يمر. إنها اللحظة التي يصبح فيها الانفصال من صميم الوجود ويغدو نسيج الكائن ولحمته بحيث لا يعود الكائن مترابط العناصر سواء أكان ذلك على مستوى المعرفة أو المجتمع أو الطبيعة فتظهر الانشطارات داخل ما اعتبره التقليد مواقع الانسجام والوحدة ويتبين أن "كل صلب لا بد أن يتبخر".

هذه هي الحداثة التي نعتقد أنها تهمنا، **فهي لا تقابل ما قبلها ولا ما بعدها وإنما تقابل ما ليس إياها، أي تقابل**

التقليد. إنها ليست دورا تاريخيا وإنما نمط وجود وهي، كما قال بودلير، "المتنقل الهارب الطارئ".

إن انخراطنا في الحداثة لا يعني إذن أن نتعرف على سير التاريخ ونقف عند حركته الدؤوبة، وإنما أن نتخذ موقفا منها. ليس أن "نقف على" وإنما أن "نقف من".

على هذا النحو يبدو أن الطرح التأريخي الذي يشغلنا فيما يتعلق بالحداثة ليس من شأنه أن يجعلنا منفتحين عليها. فالحداثة كما قلنا، لا تقطع إلى ما قبل وما بعد، لأنها هي نفسها حركة قطع وقطيعة وانفصال. وهي ليست فترة تبدأ من نقطة وتنتهي عند أخرى، لأنها بداية متجددة وموقف لا متناه. ولا داعي أن نذكر من جديد بأن هناك قطيعة وقطيعة وانفصالا وانفصالا.

وبعد ...

ها نحن من جديد نعود إلى حيث انطلقنا وإلى الحديث عن الزمان التاريخي وعن الانفصال والقطيعة. **أفلا تكون مسألة الزمان هي قضية القضايا في فكرنا العربي؟!** وربما في هاته النقطة بالذات نحن لسنا بعيدين عن روح الفكر المعاصر. إذ لا ينبغي أن ننسى أن هذا الفكر، مهما كانت مشاربه، سواء جعلناه ينطلق من كتاب هايدغر الأساس، أو من الفكر الجدلي وعبارة ماركس المحتشمة في مخطوط عن **الإيديولوجيا الألمانية** حينما كتب: ليس هناك إلا علم واحد

هو علم التاريخ، أقول إذن إن قضية الزمان هاته التي يبدو أن الفكر المعاصر يجعل منها قضية القضايا هي أيضا قضيتنا الأساسية، سواء فيما يتعلق بانفتاحنا على الحداثة أو تملكنا لتراثنا، ذلك التملك الذي قلنا إنه لا يمكن أن يكون إلا انفصالا لا متناهيا عن الأصول، ذلك الانفصال الذي كان أحد أقطاب تراثنا الفكري يجمله في عبارة كم يحلو لي أرددها في هذا الفضاء الرمزي الذي تنعقد فيه ندوتنا: إنها النشأة المستأنفة(*).

(*) ألقي هذا العرض في الندوة التي أقامتها جامعة برنستون بتعاون مع جامعة مدريد بغرناطة.

3 . ما في فلسفتنا يتحدى الفلسفة(*)

ما أكثر الحديث في عالمنا العربي عن عقم الفكر الفلسفي عندنا وعجزه عن مواكبة الحداثة. لكن عند كل حديث من هذا القبيل، غالبا ما تشير أصابع الاتهام إلى عوامل مؤسسية تعتبر عائقا دون قيام فكر فلسفي. فإما أن نشير إلى علاقة الفلسفة بالمؤسسة التعليمية، أو نعزو عقم التفكير الفلسفي إلى المؤسسة السياسة أو الدينية. فماذا لو حصرنا أنفسنا داخل الفلسفة ذاتها، وبالضبط داخل فهمنا نحن، في الوطن العربي، للفلسفة ولتاريخها؟ لنتساءل إذن إلى أي حد يعمل فهمنا للفلسفة ولتاريخها كعائق يتحدى ظهور فكر فلسفي؟ وسنحاول أن نعالج الموضوع تحت هذا العنوان الصغير: نحن والتيارات الفلسفية:

ولا بد في البداية أن نتساءل عن طبيعة هذا النحن المتسائل، هذا النحن الذي يتساءل عن علاقته بالتيارات الفلسفية خصوصا في هذه الندوة التي تريد لنفسها الشمولية والكونية.

(*) ألقي في ندوة "الفلسفة، تحديات منها وإليها". تونس 11-17 أبريل 1988.

لنحدده سلبا ولنقل إننا لا نقصد به معنى قوميا أو أية خصوصية منغلقة، وإنما فضاء تاريخيا أصيلا Un lieu historial، فضاء تاريخيا يعمل فيه عامل اللغة أساسا، إذ لا ينبغي أن ننسى، نحن الفلاسفة، أن اللغة مأوى الوجود على حد قول هايدغر، لنقل إذن إن هذا النحن فضاء تاريخي أصيل لا ينغلق على ذاته وإنما يرتمي في فكر كوني ويتحدد بعلاقته بالإسلام، لا كدين، وإنما كفضاء تاريخي يدخل في طياته جميع التيارات التي ترعرعت في حضنه، كما يتحدد بعلاقته باللغة العربية من حيث إن مبناها وقدسيتها فرضت رؤية معينة للوجود.

ما علاقة هذا النحن إذن بالتيارات الفكرية؟

منذ ربع قرن كان الدكتور جميل صليبا قد حاول تصنيف "الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة" إلى تيارات فارتأى أن كل من يهتم بالفلسفة في هذه الثقافة لا يحيد عن تيار بعينه من تيارات سبعة: فهو ينتمي إلى التيار العقلي أو المادي أو الروحي أو الشخصاني أو التكاملي أو الوجودي أو العلمي. لا يهمنا الآن الوقوف عند هذا التصنيف في حد ذاته. لكن ما نود الإلحاح عليه هو أن جل الذين رجعوا إليه بالتحليل والمناقشة، اكتفوا بأن يأخذو عليه بعض المآخذ التي تبدو، في نظرنا، مآخذ جزئية. فقد عاب عليه البعض كونه أقحم بعض الفلاسفة إقحاما ضمن تيار بعينه، كما أخذ عليه

آخرون إغفاله لبعض الاتجاهات التي لها حضور قوي في الفلسفة العربية الحديثة. وذهب البعض إلى كون هذا التصنيف ينظر إلى الفكر العربي من منظور الفلسفة الغربية، وما عرفته من اتجاهات ومذاهب.

لكن العيب الأساس، في نظرنا، في هذا التصنيف، بل وفي كل تصنيف من هذا النوع، هو أنه ينسى أن ما يسمى الاتجاهات أو المذاهب أو التيارات الفلسفية ما هي إلا نماذج ذهنية وضعها التاريخ الفلسفي في وقت بعينه، وأن هذه النماذج تفترض تصورا معينا للفلسفة ولتاريخها أو على الأقل، أنها تتلاءم مع ممارسة معينة للفلسفة.

فنحن لا ينبغي أن ننسى أن إطلاق تلك الأسماء التي تنتهي في اللغات الأوروبية بـisme قد اقترن بفلسفات النسق، أي بفلسفات القرن التاسع عشر الأوروبي. صحيح أن من الفلاسفة، حتى اليوم، من يعلن هو ذاته، عن انتمائه الصريح لتيار بعينه وهذا أمر نعرفه حتى في وطننا العربي، حيث نلحظ ما يمكن أن نطلق عليه حمى المذهبية. فمن فلاسفتنا من لا ينتظر التاريخ ليضعه ضمن صنف من الأصناف، بل يعلن عن انضوائه تحت تيار معين، واعتناقه لمذهب بعينه، فيصبح كل مجهوده الفكري تبرير انضوائه واعتناقه. وبالرغم من ذلك، نكاد نجزم بأن ما يطبع الفلسفة المعاصرة هو النفور من مثل هذه التصنيفات. ولعلها علامة جدة وتجديد أن يظهر

عندنا في الوطن العربي فلاسفة يعلنون انفصالهم عن كثير من التيارات الفكرية، دون أن يعلنوا عن انتمائهم لتيار بعينه. بله مفكرون يعلنون استنكارهم للإغراق في التأمل الفلسفي هم أشد قربا إلى الروح النقدية من الفلاسفة أنفسهم.

إن بروز مثل هؤلاء يفرض علينا أن نغير نظرتنا إلى التاريخ الفلسفي. فبدل أن نأخذ في تصنيف لا يمكن أن يكون، في نهاية الأمر، إلا تصنيفا تعسفيا، بدل أن نقحم مفكرينا وفلاسفتنا إقحاما ضمن خانات جاهزة، ربما كان ينبغي علينا أن نتساءل عن علاقتنا بالتيارات الفلسفية ذاتها.

فهل يتعلق الأمر، هنا كذلك بنوع من النمذجة، وحصر للتيارات التي نواجهها وتواجهنا واستعراضها ووصفها؟ أم يتعلق بالمفاضلة بينها وتعيين أجدرها قيمة وأكثرها صلاحية؟

إن نهجنا النهج الأول فإننا سنكون أصحاب وصف وتقرير لا تقويم وانتقاد، سنكون أقرب إلى التأريخ منا إلى الفلسفة. أما إن سلكنا المسلك الثاني فإننا سنكون قد اتخذنا موقفا نعتقد أنه أصبح متجاوزا، موقفا، مهما كان الاسم الذي سيختاره لنفسه، يبحث عن الحقيقة، موقفا أخلاقيا يميز بين خير وشر، ليقف في جانب الخير ويضع نفسه في جانب الصواب ويعلن إطلاقيته ونهائيته، ليحاكم المواقف الأخرى.

ما يزيد الأمر صعوبة هو أن هذا النهج سرعان ما يجد نفسه داخل حلقة التأويل اللامتناهي. ذلك أنه سيلحظ أن

التيارات الفلسفية ما أن تظهر، حتى تأخذ في التوالد الذاتي، وتتفرع إلى يمين ويسار، إلى إفراط وتفريط. كلنا يعلم أن التيارات الفلسفية هي دوما موجبة وسالبة. كل التيارات، حتى أكثرها تقدمية: هناك تصوف معتدل وتصوف متطرف، تشيع معتدل وتشيع مغال، هناك هيجلية يمينية وأخرى يسارية، وجودية مسيحية ووجودية ملحدة، وحتى التيار الماركسي ذاته لا ينجو من هذه الثنائية، إذ هناك كما نعلم، ماركسية "بورجوازية" إلى جانب الماركسية اليسارية.

ولكن، إن رفضنا طرح المسألة على النحو السابق، فهل نسقط في نوع من العدمية؟ أم نبحث عن موقع تنتفي عنده خاصية "المنظورية" كأن نقول، مع مانهايم، بفئة المثقفين المحررين من كل روابط، أو نبحث عن "حقيقة" تعلو على التاريخ.

لا شك أننا نتبين المتاهة التي من شأن السؤال الذي طرحناه في البداية أن يسقطنا فيها. لهذا فيبدو أنه عوض المغامرة في تقصي جواب مقنع عنه، يبدو أن علينا أن نغير السؤال ذاته. فنحن نعلم أن كثيرا من الجدالات العقيمة لا تتولد عن أجوبة خاطئة، وإنما عن أسئلة موهومة.

لهذا نعتقد أن السؤال الأساسي الذي ينبغي أن نطرحه بصدد المسألة التي تواجهنا، هو أنه، إذا أردنا أن نواكب ما يبدو تباشير فلسفة مغايرة في الوطن العربي، إذا أردنا أن

يواكب التاريخ الفلسفي الجدة التي أصبحت تسري في ممارستنا للفلسفة ذاتها، إذا أردنا أن نقحم الفكر في ميدان تحويل الواقع وتغييره، إذا أردنا ألا يظل الفكر تأويلا، هو أنه كيف ننفصل عن الأفكار بما هي تيارات جارفة؟

للجواب عن هذه الأسئلة ربما ينبغي أن نتساءل عن طبيعة التيارات الفكرية، طبيعة الأفكار بما هي تيارات؟ هل التيارات الفكرية أفكار؟ هل هي من الفكر في شيء؟

ما يميز الفكر، كفكر فلسفي، قدرته على التراجع والانتقاد، قدرته على إنتاج الأسئلة وتوليد الفراغات. السؤال كما قال أحدهم "هو تقوى الفكر". ما يميز الفكر الفلسفي قدرته أن يتحرر مما هو جاهز، أن يتحرر من الأفكار كسلطة، قدرته على الانفصال والقطيعة. هذا ما تبينه الإبستمولوجيا المعاصرة: ففي ميدان الفكر ليست هناك إلا قطيعات وانفصالات.

مقابل هذا الانفصال الذي يطبع التفكير الفلسفي نجد الاتصال الذي يطبع التيارات الفكرية. فهذه التيارات تسعى إلى الضم والتوحيد، تسعى نحو الوحدة وملء الفراغات والقضاء على الفوارق وخلق التطابق. ذلك أن التيارات، مبدئيا مد جارف، إنها Courants سيل جارف. ولكنها ليست كذلك بالنسبة لنفسها وإنما بالنسبة لمن تريد أن تجرهم وتجرفهم وتفكر بهم بدل أن تترك لهم مجال التفكير.

عندما تصبح الأفكار تيارا تفقد غناها كأفكار، أي كحصيلة تفكير وإعمال فكر ونقد لتصبح مجموعة من الشعارات التي تقتل الفكر بدل أن توقظه. فكيف ينتظر منها والحال هذه أن تكون أداة لتحليل الواقع، وبالأولى لتحويله.

تتضح الآن أهمية السؤال الذي انطلقنا منه: وهو كيف نفكر في التيارات بدل أن نفكر بها وتفكر بنا؟ كيف نحطم الخانات التي يحاول التاريخ الفلسفي أن يحصر الفكر فيها فيخنقه ويقتله؟ وبعبارة موجزة: كيف نتحرر من فيتيشية النماذج؟

وبعد... يشكو كثير منا من عدم إبداع العقل العربي الحديث في ميدان الفلسفة. فما أكثر ما نسمع من أن فلاسفتنا يكتفون بترديد أفكار جاهزة، وترجمة أفكار دخيلة. ما أكثر ما نسمع من أن الفلسفة العربية الحديثة بعيدة عن واقعنا الذي نعيشه، وأنها عاجزة عن بلورة مشاكلنا الفعلية وقضايانا الأساسية، أفلا يعود ذلك، من بين ما يعود إليه إلى عوامل فلسفية، إلى فهمنا للفلسفة وإلى نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بالذات، وإلى حرصنا الشديد على أن نجعل من النماذج الذهنية واقعا، بل كل الواقع؟



4 . ديكارت والفكر المعاصر

أحب أن أقف في البداية، وبمناسبة هاته الذكرى(*)، عند لفظي الذاكرة والذكرى اللذين تعودنا أن نربطهما فيما بينهما، وأن نعلقهما بنمط واحد من أنماط الزمان هو نمط الماضي. ولا بأس أن نستأنس هنا بإشارة لهايدغر طالما رددها في عديد من محاضراته يؤكد فيها أنه "في البدء لم يكن لفظ ذاكرة ليعني القدرة على إحياء الذكرى واسترجاع الماضي". إن ذلك اللفظ يحيل "إلى النفس بكاملها كاستيعاب باطني دائم لكل ما يخاطب الإحساس بكامله. الذاكرة في أصلها هي الحضرة بالقرب من... هي أن نظل مشدودين إلى... لا إلى الماضي وحده، وإنما إلى الحاضر، وكل ما سيأتي. إن ما مضى وما هو حاضر وما سيأتي، كل هذا يلتقي في وحدة الحضرة التي تتخذ كل مرة طابعا خاصا".

في هاته الحضرة إذن لا يجثم علينا الماضي بكل ثقله، وإنما ينفجر اندفاعة نحو المستقبل، أو لنقل إننا لا نحيي الماضي هنا إلا لنبتعد عنه. الحضرة إذن ليست حضورا وامتلاء وإحياء ووصلا واتصالا، وإنما هي كذلك، وربما أساسا غياب وابتعاد وانفصال. فليست الذكرى فحسب مناسبة استرجاع

(*) بمناسبة مرور أربعة قرون على ميلاده.

وربط للصلة، وإنما هي كذلك، وربما أساسا، مناسبة انفصال وتجديد للانفصال. إنها ليست مناسبة إحياء، فقد تكون أيضا، وربما أساسا مناسبة دفن جديد.

على هذا النحو ينبغي أن نتساءل، بمناسبة هذه المسافة الزمنية التي تبعدنا عن ديكارت، عن المسافة المعنوية التي أصبحت تفصل الفكر المعاصر، في مجمله، عن "أبي الفلسفة الحديثة"، ونحصر أهم الأفكار التي يتحدد بها هذا الفكر كانفصال عن الديكارتية.

ولعل أكثر هاته الأفكار أهمية، وربما ما يؤسس مجمل الأفكار الأخرى، هو أن الفكر المعاصر ينفصل عن "فيلسوف البداهة والوضوح" عندما يؤكد على فكرتي اللامباشرة والانفصال.

تتجلى هاته الخاصية أول ما تتجلى في الميدانين العلمي والإبستيمولوجي. العلم الذي نعاصره اليوم مختلف عن علم ديكارت فلسفة وشكلا ومضمونا، وإبيستمولوجيته هي، كما قيل، إبستيمولوجيا لا ديكارتية. صحيح أن هذه الإبستيمولوجيا لا تذهب حتى نفي الوضوح، لكنها تجعله غاية وليس منطلقا. وضوحها وضوح استدلالي لا حدسي. إنها تضع الوضوح في التراكيب المعرفية، وليس في تأمل منعزل لموضوعات مركبة. وهي تؤمن بالوضوح الإجرائي محل الوضوح

في ذاته، بالوضوح المبني عوض الوضوح المعطى، وبالحدس النتيجة بدل الحدس المنطلق.

هذه الروح الاستدلالية، وهاته اللامباشرة تتجاوز اليوم الميدان العلمي لتطال الكائن ذاته. إن كانت هناك خاصية عامة تميز الفكر المعاصر فهي، في نظرنا، هاته اللامباشرة. لا أشير هنا فحسب إلى ما أصبح يسمى الطابع الإيديولوجي للأفكار أو البعد اللاشعوري للحياة البشرية، وإنما بصفة أعم، إلى سمة اللف والدوران والتحجب التي تطبع الفكر المعاصر. فهذا الفكر هو فكر اللامباشرة لأنه يجعل التستر "صفة" الكائن، واللاانكشاف علامة على الحقيقة. الوجود المعاصر وجود متستر، والفكر المعاصر يضع الكلمات والأشياء في لعبة التستر وجدلية الظهور والاختفاء. بل إنه يجعل ما وراء الستار مجرد نتيجة "ومفعول للوهم الذي يبعثه فينا الستار عندما يمنعنا أن ننظر إليه كستار" على حد تعبير نيتشه. فالطبيعة والحقيقة والوجود "امرأة" لا تفصح عن جمالها وطبيعتها وحقيقتها إلا "بالتستر وراء اللغز وعدم اليقين".

نقطة أساسية تتمخض عن هذه اللامباشرة، ينفصل فيها الفكر المعاصر عن "فيلسوف البداهة والوضوح" هي الطابع التعددي لهذا الفكر. ذلك أن ما يميز الوضوح عند ديكارت هو اعتماده مفهوم الوحدة. الوضوح هو أن تكون الفكرة ماثلة للفكر في وحدتها، وبتعبير ديكارت، في بساطتها وعدم تركيبها.

الوضوح هو ألا يكون الفكر أمام ما من شأنه أن يجعله مرتبكا مترددا متشككا. الوضوح هو وحدة الفكر مع موضوعه بحيث لا يبقى مجال لا لتعدد الموضوعات ولا لكثرة السبل التي تؤدي إليها مما يدفع كل شك ويوحد الحقيقة باليقين ويجعل الحقيقة واحدة لا تدرج فيها ولا تراتب.

الفكر المعاصر الذي قيل عنه إنه يقوم على فلسفات الشك والوجس هو فكر تعددي بأكثر من معنى. لا أشير هنا من جديد إلى الطابع الاستدلالي، لا الحدسي، لهذا الفكر، كما لا أشير إلى تعدد المناهج والطرق التي يعتمدها (على عكس المنهج الديكارتي الموحد)، وإنما إلى تفتت الكائن وتعدد المنظورات التي ننظر من خلالها إليه، وكل ما يجمله نيتشه في مفهوم المنظورية (perspectivisme).

ينقلنا مفهوم المنظورية هذا، وتعدد التأويلات بل وصراعها وإدخال مفهوم القوة أو السلطة في ميدان المعرفة إلى نقطة أخرى يبتعد فيها الفكر المعاصر عن روح الديكارتية، وهي تتلخص في أن هذا الفكر لا يقبل، أو لا يكتفي، بأن يقبل، بأن تؤول مسألة المعرفة إلى "قضية منهج".

معروف أن "أبا المنهجية الحديثة" صاحب "المقال" و"القواعد لتوجيه العقل"، قد جعل غايته بناء منهج سليم يجعلنا ندرك الحقيقة في العلوم، ويبعدنا عن كل التأويلات

الخرافية ويمكننا من أن نكون "سادة على الطبيعة ممتلكين لها".

أوضح الفكر المعاصر أن قضية المنهج هاته ليست بالأولوية التي يعطيها إياها ديكارت، وأن مسألة المعرفة ليست مسألة منهجية، وإنما هي قضية أخلاقية سياسية. قضية المعرفة لا تكمن في البحث عن خطاب الحقيقة وتحديد منهج الوصول إليه، وإنما في تقصي ما يتولد عن الخطابات من "مفعولات الحقيقة". قضية المعرفة لا تكمن في تحديد منهج الوصول إلى الحقيقة وبلوغ اليقين، وإنما في تحديد الجهات التي تنتمي إليها حقائق بعينها، وتعيين النموذج الذي يضع تلك الحقائق. يتعلق الأمر بإقامة "اقتصاد سياسي للمعرفة" للوقوف على الكيفية التي يدبر بها أمر الحقيقة في المجتمع. فالحقيقة لا تتوقف على "سلاسل حجج" وانتظام خطاب وإنما على "نظام الخطاب". فإن كان مفتاح المعرفة عند ديكارت هو "المقال في المنهج" فإن مقالنا المعاصر هو "نظام المقال" أو كما نقول "نظام الخطاب".

هذا التحول الأساسي لفلسفة الإرادة، وهذا الطرح الجديد لإرادة المعرفة من حيث إنها إرادة قوة وتمكن، وهذا التعدد على مستوى المنهج والمنظور والحقيقة، كل هذا زعزع اليوم، وأكثر من أي وقت مضى الحامل الذي لم يكن الموجود

ليستمد وجوده إلا منه ليغدو "موضوعا يمثل أمامه". أشير هنا إلى ما غدا يسمى بتقويض الكوجيطو وتفكيك الذات الفاعلة.

الحقيقة أن الكوجيطو ما انفك يتلقى ضربات منذ "ميلاده" عند "فيلسوف الكوجيطو"، سواء على يد كنط أو هيجل أو نيتشه أو هوسرل حتى هايدغر. إلا أن الضربات الكبرى التي تلقاها من الفكر المعاصر جاءته من "هامش" الفلسفة. أشير هنا إلى مفعولات مفكرين أمثال نيتشه وفرويد وليفي ستروس وبارت وبلانشو والقائمة طويلة... ولعل أحسن من لخص موقف الفكر المعاصر من الكوجيطو هو لاكان في عبارته "أفكر حيث لا أوجد، وأوجد حيث لا أفكر".

تصدع الأنا، وإقحام فجوة بين الفكر والوجود، يحدث فراغا في ما كانت العقلانية التقليدية تراه ممتلئا ويجعل العقلانية المعاصرة تبتعد أشد الابتعاد عن عقلانية "أبي العقل والعقلانية". غير أن ما يجعل العقلانية المعاصرة تنفصل عن نظيرتها التقليدية أشد الانفصال هو ما يمكن أن نسميه إعادة الاعتبار لرسوم المخيلة. ذلك أن ما يميز العقلانية الديكارتية والمد الذي غرف من نبعها هو التنقيص الأنطلوجي من صور الخيال، والاحتقار السيكولوجي لوظيفته التي هي "مصدر الخطإ والفساد". ولعل أهم إسهامات الفكر المعاصر في هذا الباب هو إثباته بأن الخيال خاضع لمنطق لا يقل إحكاما عن منطق العقل التقليدي. وربما كان هذا أهم ما أثبتته الدراسات

السيميولوجية في شتى المجالات، تلك الدراسات التي حاولت رصد "منطق الخيالي" معيدة الاعتبار للميتوس إلى جانب اللوغوس.

لا يمكن أن نختتم هذا العرض الوجيز من غير أن نتساءل عما إذا كان بإمكان ديكارت أن يقوم إزاء التراث الفلسفي الذي انحدر منه بمثل هاته المقارنة التي نقوم بها الآن؟ ولسنا في حاجة إلى تحليل جديد للإجابة عن هذا السؤال. ذلك أن مؤسس الحداثة الفلسفية، وعدو التقليد والذاكرة والزمان والتاريخ وأرسطو، يختلف عنا في انفصاله عن التراث أشد الاختلاف. فعداوته للتقليد مختلفة عن عداوتنا، وخصامه مع أرسطو مختلف عن خصامنا نحن معه هو. فإذا كان هو قد أولى ظهره، أو اعتقد أنه أولى ظهره لأرسطو، فكان خصامه مع المعلم الأول طلاقا بائنا، فإن خصامنا نحن معه هو خصام عشاق. ولا عجب في ذلك فهو لم يكن إلا مؤسس علم الطبيعة. أما نحن فمازلنا نعيش على علم واحد، كما قال ماركس، هو علم التاريخ. بهذا المعنى تحدثنا في بداية عرضنا عن الذاكرة والإحياء والانفصال. ذلك أن إثبات مدى انفصالنا عن "أبي الفلسفة الحديثة" لا يمكن أن يكون إلا إثباتا لمدى ديننا له، ومدى حضوره، أو حضرته، في ثقافتنا وفكرنا.



5 . تفكيك النقد

يتميز التفكيك عن النقد. فالنقد يعمل دوما وفق ما سيتخذه من قرارات فيما بعد، أو هو يعمل عن طريق محاكمة. أما التفكيك فلا يعتبر أن سلطة المحاكمة أو التقويم النقدي هي أعلى سلطة.إن التفكيك هو أيضا تفكيك للنقد. وهذا لا يعني أننا نحط من قيمة كل نقد أو كل نزعة نقدية . لكن يكفي أن نتذكر ما عنته سلطة النقد عبر التاريخ"
J.Derrida, **Points de suspension**, entretien avec D. Cohen Ed. Galilée 1992.

تذكرنا عبارة " تفكيك النقد" بعبارة أخرى أكثر قدما هي عبارة "نقد النقد"، فهل يتعلق الأمر بالشيء ذاته ؟ وإن كان الجواب سلبا، فما الذي يميز العملية الأولى عن الثانية؟

ربما كان علينا، تمهيدا للجواب عن هاته الأسئلة، أن نتساءل أولا مشروعية الحديث عند النقد بصيغتي التعريف والمفرد. هاتان الصيغتان هما اللتان كان دريدا، فيما قبل، يستعمل بهما لفظا آخر لا يبعد كثيرا عن لفظ النقد في السياق التفكيكي، هو لفظ الميتافيزيقا. ونحن نعلم أنه تدارك الأمر فيما بعد منبها أن علينا بالأولى أن نتحدث عن ميتافيزيقات. ربما كان هذا أيضا شأن النقد. قد يقال وأن المقصود هنا هو

النقد من حيث هو استراتيجية، وليس شكلا بعينه من أشكال النقد. غير أن هذه الملاحظة لن تبدو مقنعة إن راعينا أن تلك الاستراتيجية تلونت عبر التاريخ. وهو أمر يشير إليه دريدا نفسه في السطر الأخير من النص السابق.

من الأسلم إذن أن نخصص السؤال ونتحدث عن شكل بعينه من أشكال النقد، وربما من الأنسب أن نتحدث هنا عن ممارسة النقد عندنا، وخصوصا ونحن، على ما يبدو " في منعطف". ولا بأس أن يقف المرء مطولا عند المنعطفات كي يتبين المسارات.

لنعد إذن إلى سؤالنا المنطلق، ولنصغه بالعبارة التي يستعملها صاحب التفكيك، في النص المقدمة فنقول: هل يتعلق الأمر بمحاكمة النقد " باسم **الحقيقة**، كل الحقيقة" مستعملين عبارة المحاكمات والمحاكم، مستخدمين لغة **القانون** والمشروعية **والعقل**، مستندين إلى **سلطة** مؤسسة؟

كل هاته الألفاظ تضعنا في المناخ الذي يتنفس فيه النقد عندنا، فلو نحن أردنا أن نجمل الخصائص التي يتميز بها ذلك النقد لقلنا إنه نقد ينطلق من موقع الحقيقة، أو بعبارة أخرى : إنه نقد ميتافيزيقي.

جل نقادنا يحاكمون نتاجاتنا ليعرفوا أين أصاب هذا المفكر وأين أخطأ. صحيح أنهم يختلفون في تبين أسباب الخطأ، فهذا الناقد يتهم المفكر بالتقليد الأعمى، وذاك بنقص

في معارفه وضيق في أفقه، وهذا يتهمه بالتعلق بالماضي، والآخر بضعف في الذكاء. والخلاصة أن أسباب "الخطأ" في نظر نقادنا أسباب سيكولوجية إبستمولوجية أخلاقية. وهي، في أحسن الأحوال، أسباب إيديولوجية. وحتى إن عزا بعضهم الخطأ الايديولوجي (وإن كان التعبير غير دقيق مادام الطرح الأيديولوجي للمعرفة يروم، مبدئيا، تفكيك الثنائي الميتلفيزيقي حقيقة/خطأ ليضع محله الثاني وهم/لا وهم) فبمعنى خاص عن الأيديولوجيا يختزلها إلى نظرية المصالح، ولا يخرجها عن فلسفة الإرادة، وفي النهاية، عن التفسير السيكولوجي-الأخلاقي.

لكن، على رغم هذا التباين الظاهري، فالموقف واحد. وهو موقف يصدر في مجمله عن مسلمات وفرضيات شعرية إبستمولوجية وفلسفية. وسنحاول باختصار شديد أن نعرض لكل من هاته الفرضيات على حدة عسى أن نتبين فيما بعد إمكانية تجاوزها.

أولى هاته الفرضيات هي أن النقد عندنا يسلم بأن المؤلف هو المسؤول الأول عما يكتبه. إنه يحاسبه كما لو كان فاعلا عاملا ومؤلفا. وهو يرجع الكتابة إلى مجرد فعل فردي يتحدد بنوايا صاحبه وقدراته النفسية وحنكته ومهارته وتمكنه من المعرفة وقدرته على الاطلاع وتطويعه للكتابة وصدقه الأخلاقي ونزاهته العلمية واتقانه للتأليف. ينظر إلى العمل هنا

على أنه اجتهاد شخصي يتحدد بشـرائط سيكولوجية تربويـة أخلاقية. لا يسلم النقد هنا بأن هناك "يدا ثانيــة" خلـف كـل إبـداع. وهـو لا يعـير كبـير أهميــة للمكتسـبات الشـعرية أو السيميولوجية الأدبية التي تضع مفـهوم الناسخ محـل مفـهوم المؤلف وتعطي الأولوية، في نقدها، للنص والقارئ بل وللناشر.

لقـد بينـت الشـعرية المعــاصرة أن أجنــاس الخطــاب وأنواعه هي التي تملي على الكاتب "قواعد" التأليف ونماذجـه وصوره، بحيث لا تبقى، في ميدان الكتابة، قيمة كبرى لأسمله الاعلام مثلما لا يبقى في مجال الفكر معنى محدد للملكية.

لقد وعى المؤلف اليوم، إن لم نقـل موتـه، فعـل الأقـل حياده. إنه أول من أصبح يشـعر بقصـور فعلـه وحـدود عملـه لنستمع إلى هذا الاعتراف الـذي سجله بورخيـس: "كـل مـرة أقرأ فيها مقالا ينتقدنــي أكـون متفقـا مـع صاحبـه، بـل إنـني أعتقد أنه كان بإمكاني أن أكتب أنا نفســي أحسـن مـن ذلـك المقال، وربما كــان علـي أن أنصـح أعدائـي المزعومـين بـأن يبعثـوا إلـي بانتقاداتـهم، قبـل نشـرها، ضامنــا لهــم عونــي ومساعدتي. لكم وددت أن أكتب باسم مستعار مقالا قاسيا عـن نفسي "نحن هنا أمــام حالـة يتمـاهى فيـها النـاقد والمؤلـف، وربمـا ينتفيـان معـا ويذوبــان ليغـدوا مفعولـين لــ"شــيء" يتجاوزهما، ويكتب بهما قد يكون هو الجنس الأدبي، بل قـد يكون اللغة ذاتها.

الفرضية الثانية التي ينطلق منها النقد عندنا هي الفرضية الابيستيملوجية التي تجعل الناقد يزن العمل بمعيار الصواب والخطأ الذي في حوزته، وتمكنه من أن ينتصب قاضيا يدافع عن الحقيقة "كل الحقيقة"، وينزل بضرباته العنيفة على كل من سولت له نفسه الزيغ عن الصواب لسبب أو لآخر. ولا حاجة إلى التذكير هنا بما عرفه مفهوم الخطأ ذاته من إعادة نظرداخل الابستمولوجيا المعاصرة. لكن يظهر أن النقد لا يشغل باله بمثل تلك التطورات، وهو لا يكاد ينشغل حتى بما عرفه مفهوم النقد ذاته من تحول ، فلو أردنا أن نضع نقدنا في موقع ضمن تاريخ الفلسفة فربما صح أن نقول إنه يصدر عن موقف "قبل كنطي". فحتى النقد الكنطي نفسه الذي أراد أن يكون نقدا للعقل النظري والعملي لم يكن نقدا لمنتوجات العقل، ولا لإبداعات الأفراد ومؤلفات الفلاسفة وإنما كان نقدا متعاليا يضع العقل ذاته أمام محكمة النقد، ولا ييقتصر على النقد السيكولوجي أو حتى المنطقي لينحت نقدا من نوع جديد هو النقد "الترنستدنتالي" الذي يكتفي بإثبات شروط الإمكان وحدود الصلاحية.

لن يرضى نقدنا بأن يوضع في حقبة لا تتجاوز القرن الثامن عشر الأوروبي، ما دام يقدم نفسه على أنه نقد إيديولوجي يريد أن يستلهم الفكر الجدلي في أرقى أشكاله. ولن يكون الرد هنا مقبولا بطبيعة الحال إلا إذا أفقرنا مفهوم

الايديولوجيا من كل حمولته الجديدة، وجعلناه مجرد مفهوم سيكولوجي منطقي أخلاقي.

معروف أن الطرح الأيديولوجي يتجاوز بكثير سيكولوجيا المعرفة ومناهج العلوم، إن مفهوم الإيديولوجيا يرفع عن المؤلف قسطا كبيرا من المسؤولية ليجعله هو نفسه ضحية أكثر منه جلادا، ومفعولا أكثر منه فاعلا، هذا فضلا على أن النقد الأيديولوجي هو دوما نقد كلي يحشر المؤلف ضمن رؤية وتيار و"نظرة إلى العالم" تضم المؤلفات والمؤلفين وتفكربهم وتذيبهم في نسيجها.

الفرضية الثالثة التي ينطلق منها النقد عندنا هي الفرضية الفلسفية. فنحن لم نستطع بعد أن نتمثل الفكر كحركة تتجاوز الأحوال السيكولوجية أو الأفعال الفردية. وقلما ننتبه إلى ما أصبح يسمى فكرا في الفكر المعاصر. لست أشير هنا فحسب إلى البطانة اللاشعورية التي تغلف ذلك الفكر، وإنما أيضا إلى ما أثبتته الفلسفات الجدلية، بمختلف فروعها، من أن الحركة الجدلية للفكر ليست مجرد تعاقب لتمثلات وعي الإنسان، تلك التمثلات التي يمكن أن تكون محل ملاحظة سيكولوجية. إن هذه الحركة هي حركة الوجود في كليته. كما أن الفكر ليس فكر إنسان بعينه، إنه لا يدور في دماغ ولا يجول بخاطر، الفكر عندما اتخذ بعدا جدليا لم يعد تمثلات

سيكولوجية. وحينما نتمثل الفكر كقدرة بشرية فإن ذلك يكون مجرد تجريد. الفكر هو الذي يحدد وجود كل قدرة سيكولوجية، وهو فكر تاريخي لا يكون وليد لحظة بعينها، ولا يخضع لأهواء الأفراد ومقاصدهم. وقوانين الفكر، بما هي قوانين الجدل، هي قوانين الوجود. بل إن البعض يعتبر أن تاريخ الوجود يرقى إلى اللغة في ما يقوله المفكرون وليست أفكار المفكر إلاصدى لتاريخ الوجود. الفكر مجهول الاسم، فاعله مبني للمجهول. يفكر في الوجود.

هذه إذن هي أهم الفرضيات التي نعتقد أن نقدنا يقوم عليها، وقد اتضح لنا أنها تتجذر فيما أوجزناه في المقدمة في عبارة ميتافيزيقا الحقيقة، تلك الميتافيزيقا التي تحاول الفلسفة اليوم، تحت أسماء متباينة في الظاهر، قد تسمى حفرا أو تقويضا أو تفكيكا، إن تتجاوزها لتجعل النقد لا يقابل حقيقة بحقيقة، بالحقيقة، وإنما يحفر النص ليجعله في "بعد عن ذاته"، ويكشف فراغاته ويحلل لاشعوره ويفضح لا مفكره فيصدع بناءه ويخلخل منطقه ويفك أواصره.

المنطلق الأساس لهذا التفكيك هو أنه يريد أن يمارس "النقد" من الداخل، أو قل إنه يريد أولا وقبل كل شيء أن يعيد النظر في الثنائي خارج/داخل. يعيب التفكيك على النقد

المتداول أنه، ببحثه عن الشرائط الخارجية التي توجد من وراء النصوص يكرس التمييز الذي أقامته الميتافيزيقا بين الداخل والخارج. إن الخارج الممكن، حسب دريدا، لا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص، فلا يكفي تفسير النصوص بردها إلى عوامل "خارجة" عنها. يرى التفكيك أن هناك في كل نص، قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. وما يهم هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص والعثور على توترات يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته. في النص نفسه قوى متنافرة يكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها، غير أن هاته القوى لا تعيطي نفسها مباشرة، فالنص لا يكون نصا إلا إذا أخفى عن النظرة المباشرة قاعدة لعبته ونسيجه العنكبوتي.

قلنا إن ما يميز النقد هو أنه يتم دوما من موقع حقيقة ما. أما التفكيك فهو لايدعي تكذيب موقف باسم آخر، وعلى رغم ذلك فهو ليس موقفا متشككا. إنه لا ينفي الحقائق، وربما كان العكس هو الصحيح، إذ أن الحديث يتم هنا عن غزارة الحقائق وفيض المعاني وتعدد القواعد المنطقية.

وبالرغم من ذلك فلا مفاضلة بين النصوص، فلا يتعلق الأمر بتفكيك نصوص "يمينية" من موقع يساري، أو نصوص

"رجعيـة" مـن موقـع تقدمـي، أو نصـوص تقليديـة مـن موقـع حداثـي أو نصـوص علميـة مـن موقـع فـني، أو نصـوص أيديولوجية من موقع فلسفي. استراتيجية التفكيك استراتيجية شاملة، وهي تنصب حتى علـى ذاتـها، وهـذه نقطـة أساسية ينفصل فيها التفكيـك عـن النقـد الـذي نمـا داخـل ميتافيزيقـا اليمين واليسار. إن الحد بين ما للميتافيزيقا ومـا ليـس لهـا في نظر دريدا يمر عبر جميع النصوص، جميع النصوص بما فيـها النصوص "النقدية".



6 . نحو سياسة للمعرفة

مساهمة في هذه الحلقة الثالثة من حلقاتنا(*) حول المنهجية، سأحاول، من خلال هذا العنوان الإجابة عن السؤال عما إذا كانت مسألة المعرفة مسألة منهجية. أريد أن أتساءل هل مسألة المعرفة مسألة منهجية، أو على الأقل، هل هي أساسا مسألة منهجية؟

ليس من شك أن مسألة المعرفة طرقت خلال تاريخ الفكر الفلسفي بأشكال متعددة، وأن مسألة الحقيقة طرحت في مستويات متعددة: مستوى إبستمولوجي بطبيعة الحال، لكن أيضا مستوى أنطلوجي وسوسيولوجي. لكن ما أريد أن أعرض إليه هنا هو التساؤل عما إذا كان الطرح المنهجي يستوفي عندنا مسألة المعرفة، وما إذا كانت المشكلة التي تواجهنا في طرق قضايانا الكبرى، كقضية التعدد اللغوي وقضية التراث والثقافة الشعبية، مشكلة منهجية ومنهجية فحسب؟

لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال ربما كان لا بد من الوقوف قليلا عند العنوان الذي اقترحته لهذا العرض الأولي الوجيز، وربما كان من الأفيد أن نبدأ بتوضيحه سلبيا

(*) الحلقة الثالثة من مناظرة المنهجية (24-25 أبريل 1986)، وهي مناظرة تنظمها جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية.

واستبعاد ما لا أقصده منه. فأنا لا أقصد مثلا الحديث عن علاقة المعرفة بالسياسة، علاقة المعرفة بما دأبنا على تسميته بالسياسة، أي علاقة المعرفة بالسلطة السياسية. وربما كان من اللازم الوقوف عند هذه النقطة بشيء من التطويل ليتضح لنا أن هذه الإشكالية، إشكالية علاقة المعرفة بالسلطة السياسية مخالفة أتم المخالفة لإشكالية أخرى أصبحت اليوم شديدة التداول، وهي إشكالية السلطة المعرفية والسلطة السياسية. أقول مخالفة أتم المخالفة لأن مفهوم السلطة في كلتا الإشكاليتين ليس هو هو. فقد أصبح واضحا اليوم أن الفكر السياسي وإن نظرية الدولة والتحليل التقليدي لأجهزة الدولة لا يستوفي مجال ممارسة السلطة وعملها. ولعل هذا ما جعل فوكو يؤكد أنه لا ماركس ولا حتى فرويد بكافيين ليعينانا على معرفة هذا الشيء الغامض المرئي اللامرئي، الحاضر المختفي الذي نسميه السلطة.

فقد ظل مفهوم السلطة حتى عند هؤلاء يحمل رواسب ميتافيزيقية إن لم نقل لاهوتية، وظلت الصورة التي يوحي بها هذا المفهوم هي دوما صورة رأس الهرم. هذا التصور هو الذي جعل الفكر السياسي يحتكر الحديث عن السلطة. إذ كانت السلطة تعرف دوما على أنها سلطة دولة. السلطة لها موقع معين تقوم عنده هو أجهزة الدولة. إنها مجموع المؤسسات والأجهزة التي تمكن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة.

صحيح أنه كان يتم، في بعض الأحيان، ربط رأس الهرم بقاعدته، فكان ينظر إلى السياسي بصفة عامة، والسلطة على الخصوص، كبنية عليا توجد في علاقة ارتباط، إن لم نقل علاقة انعكاس، مع بنية سفلى، ولكن هذا الربط لم يكن ليزحزح السلطة من موقعها، ما دام المجتمع ذاته يقسم، من خلال هذا المنظور، إلى من بيده السلطة ومن لا يمتلكها. السلطة نظام من الهيمنة تمارسه جماعة على أخرى، إلا أن هذه الهيمنة لم تكن لتتخذ دوما صورة عنف وقمع، إذ أن الإخضاع يمكن أن يتخذ، في مقابل العنف، شكل قانون. على هذا النحو كان ينظر إلى السلطة في مظهريها: إنها أداة قمع وأداة إيديولوجية تعيد إنتاج علاقات الإنتاج وتسهر على توحيد المجتمع وتغليف تناقضاته.

من خلال هذا المنظور كان التجاوز الممكن للطرح المنهجي لمسألة المعرفة هو الطرح السوسيولوجي السياسي للبحث في **الأطر الاجتماعية للمعرفة** والدور الاجتماعي الذي تقوم به. ومن خلال هذا المنظور أيضا كانت إشكالية علاقة المعرفة بالسياسة تعني علاقتها بالسلطة بالمعنى الذي حاولنا تحديده آنفا.

غير أن هذا المفهوم عن السلطة أخذ يتفكك عندما قامت بعض الفلسفات المعاصرة، التي نستطيع أن نرجع أصولها إلى نيتشه، أو إلى كانط كما قرأه نيتشه (وإلى بعض الاتجاهات

السوسيولوجية والسيميولوجية) لتنتزع من الفكر السياسي احتكاره لمفهوم السلطة ولتبين أن السياسي ليس إلا واحدا من بين الأقنعة التي تتخذها السلطة. فقد تبين أن هذه لا تظهر في الهيمنة والقانون فحسب، وإنما في الأسرة والعمل والمهرجانات... بل وحتى في المعرفة والجنس واللغة. مجمل القول فقد اتضح أن الدولة ليست، بالأولى، إلا الأشكال التي تنتهي إليها السلطة. ونستطيع أن نقول دون مبالغة إن المفكر الذي استطاع أن يفكك مفهوم السلطة كما عرضناه آنفا، هو الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو الذي استطاع أن يستلهم جنيالوجيا الأخلاق عند نيتشه ليقيم جنيالوجيا السلطة ويتجاوز الطرح المنهجي للمعرفة نحو ما أطلق عليه الطرح الأركيولوجي.

ينطلق فوكو من انتقاد احتكار الفكر السياسي لمفهوم السلطة. ذلك أنه لا ينبغي في نظره أن نبحث عن السلطة عند نقطة مركزية تكون هي الأصل، عند بؤرة وحيدة للسيادة تكون مصدر إشعاع لباقي الأشكال الثانوية التي تتولد عنها، وإنما ينبغي رصدها عند القاعدة المتحركة لعلائق القوى التي تولد دونما انقطاع، وبفعل عدم التكافؤ بينها، حالات للسلطة، ولكنها دوما حالات محلية غير قارة. إن السلطة ليست بالضرورة رأس هرم، وهي لا تنبع من فوق، ولا تنزل من أعلى، إنها تأتي من كل صوب، وهي حاضرة في كل مكان.

ولكن ليس لأنها تتمتع بقدرة جبارة على احتضان كل شيء وضمه تحت وحدتها التي لا تقهر، وإنما لأنها تتولد، كل لحظة، عند كل نقطة، أو بالأولى، في علاقة نقطة بأخرى.

إن المجتمع لا ينقسم وفق ثنائية لاهوتية ميتافيزيقية إلى أصحاب اليمين وأصحاب الشمال، إلى خير وشر، إلى قاهرين ومقهورين، إلى من بيده السلطة ومن لا يمتلكها. ينبغي أن نفترض أن علائق القوى المتعددة التي تتكون وتعمل في أجهزة الإنتاج والأسر والجماعات الضيقة والمؤسسات تكون حاملا للانقسامات التي تسري في الجسم الاجتماعي بكامله. حينئذ ستشكل هذه الانقسامات العمود الفقري الذي يخترق النزاعات المحلية ويربطها فيما بينها. بناء على هذا ليست السلطة متعالية على المجال الذي تظهر فيه. فبما هي علائق قوى، فإنها تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلائق فيما بينها. إن السلطة ليست إلا الحركة اتي تحول تلك القوى فتزيد من حدتها أو تقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع. إنها السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، بحيث تشكل منظومة، أو على العكس تفاوتا وتناقضا يعزل بعضها عن بعض. السلطة هي الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة وفي صياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية.

بناء على ذلك فإن علائق السلطة لا تقوم خارج أنواع أخرى من العلائق (كالعلائق الاقتصادية والمعرفية والجنسية) وإنما هي محايثة لها. إنها النتائج المباشرة التي تتمخض عن التقسيمات والاختلالات التي تتم في تلك العلائق، وهي الشروط الداخلية للتمايزات الاجتماعية.

لا معنى إذن للقول بامتلاك السلطة، ما دامت السلطة ليست "شيئا" يحصل عليه وينتزع أو يقتسم، شيئا نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا. السلطة استراتيجية تمارس، وهي تمارس انطلاقا من نقط لا حصر لها، وفي خضم علائق متحركة لا متكافئة. السلطة ليست مؤسسة أو بنية، كما أنها ليست قوة خولت للبعض دون الآخر. وإنما "هي الاسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين". وهذه الاستراتيجية لا تنحصر في وظيفتين: هما الحظر والمنع والإقصاء ثم الإخفاء والتدليس والحمل على الاعتقاد... إن السلطة استراتيجية فعالة مهمتها أساسا "أن تنتج الواقع في غليانه وتعدده".

من هذا المنظور ستتخذ إشكالية السياسة والمعرفة معنى آخر، ولن تعود المسألة معرفة الأطر الاجتماعية السياسية للمعرفة وتحديد دورها الاجتماعي. لن تعود المسألة تحديد مواقع الحقيقة والسيادة الطبقية. بل إن مفهوم الحقيقة ذاته سيتخذ معنى آخر ليصبح مجموع الطرق والعمليات التي يتم

بفضلها إنتاج العبارات وتوزيعها وتداولها. صحيح أن الحقيقة ستظل مرتبطة بأنظمة السلطة التي تولدها وتدعمها، لكنها سترتبط أيضا بمفعولات السلطة التي تتولد عنها. حينئذ سيصبح لكل مجتمع نظام معين للحقيقة régime de vérité وسياسة للمعرفة une économie politique du savoir أي أنواع من الخطابات يقبلها ويسمح بتداولها وعملها على أنها خطاب الحقيقة، وآليات ومنابر تسمح بتمييز العبارات الصادقة من الكاذبة، وتقنيات وطرق للتوصل إلى الحقيقة، ووضعية معينة لأولئك الذين يوكل إليهم إصدار قول ما يعمل كحقيقة.

ليست مسألة المعرفة والحالة هذه مسألة منهجية إبيستمولوجية، ولا يتعلق الأمر بالبحث عن خطاب الحقيقة وتحديد منهج الوصول إليه، وإنما بدراسة مفعولات الحقيقة للخطابات Les effets de vérité des discours. يتعلق الأمر إذن بالنظر إلى الحقيقة كمفعول لا كفاعل، مفعول شيء آخر.

هذا الشيء الآخر هو ما يطلق عليه نيتشه القيمة والمعنى، من حيث إن معنى الشيء هو علاقته بالقوة التي تتملكه، ومن حيث إن قيمته هي تراتب القوى التي تظهر فيه. فليست مسألة المعنى إذن هي مسألة الماهية، ليست مسألة ميتافيزيقية. والمعروف أن جنيالوجيا المعرفة قد أحلت محل السؤال ما هو، السؤال من وما Le qui؟ أي ما هي القوى التي تتملك الشيء. لقد بين نيتشه أن إرادة المعرفة هي إرادة

قوة، وأن المعرفة قوة وتسلط، وأن المسألة النقدية هي معرفة قيمة القيم. فحتى اللغة في نظره ينبغي أن ترد إلى أصلها من حيث هي فعل سلطة صادر عمن بيده الهيمنة. واستراتيجية التسمية هي استراتيجية هيمنة وتسلط، واللغة حرب تسميات.

لا يتعلق الأمر إذن بتحديد منهج الوصول إلى الحقيقة وبلوغ اليقين، وإنما بتحديد الجهات التي تنتمي إليها حقائق بعينها، وتحديد النموذج الذي يصوغها ويضعها. الجنيالوجيا إذن هي نوع من النمذجة.

تردنا سياسة المعرفة إذن إلى اليونان، أي إلى فكر لم يكن يتخذ بعد نموذج الخطاب العلمي كخطاب الحقيقة، ولم يكن ليجعل المسألة المعرفية مسألة منهجية بالدرجة الأولى. لقد كان اليونان يعلمون أن الفكر لا يفكر انطلاقا من إرادة طيبة، وإنما بفعل القوى التي تضغط عليه لتدفعه نحو التفكير.

أو ليس الأمر يصدق كذلك على الثقافة العربية الإسلامية أيام عزها ومجدها؟ حيث لم تكن مسألة المعرفة تطرح طرحا منهجيا أو تقاس على خطاب علمي، وحيث كانت المتواترات والمشهورات تدخل في مقدمات القياس البرهاني على حد تعبير الغزالي. لنربط إذن حاضرنا بماضينا ولنتجاوز الطرح المنهجي في طرق قضايانا الفكرية الكبرى كقضية التعدد اللغوي وقضية التراث... فمسألة اللغة على سبيل المثال ليست أساسا مسألة أصالة ومعاصرة ولا هي مسألة إبستمولوجية: إنها حرب

تسميات. أما مسألة التراث فإن نقده أو إقامة حفرياته لا يعنيان فحسب إعطاء أهمية للتطور التاريخي، أو الانتصار لاتجاه ضد آخر. إن الأركيولوجيا لا تعني الانتصار لقيمة على أخرى، وإنما البحث في قيمة القيم وتحديد نظام الخطاب وسياسة الحقيقة..



7 . هل كل شــيء نسبــي:
المنظورية والنسبية(*)

لعل من نافلة القول التأكيد على الأهمية القصوى لظـهور مفهوم النسبية سواء في ميدان المعرفة أو مجال القيم. فقـد أدى ذلك المفهوم إلى الحد من إطلاقية الحقيقة، والتقييد من القيـم. بـل إنـه وجـه ضربـات قويـة إلى التصـور الميتـافيزيقي لنشــأة الحقيقة وتولد المعـاني، فـأحدث بذلـك هـزة كـبرى في مجـال نظرية المعرفة أو مبحث القيم.

غـير أنــه سـرعان مـا تبـين أن تلـك الهـزة كـانت هــزة محدودة، هزة نسبية. أو قل إنـها لم تكن بـالهزة، ولم تـؤد إلى خلخلة الأسس الفلسفية التي قام عليها المفهوم. والدليـل علـى ذلك أن معظم الذين قالوا بالنسـبية كـانوا يواجـهون، إمـا مـن قبل بعضهم البعض، أو من طرف خصومهم، بانتقادات تطعـن في مفهوم النسبية ذاته، أو تحاول جهدها التوفيـق بينـه وبـين مفهوم ما عن الحقيقة.

أكبر شاهد على ذلك، على ما نعتقد، هو ما سمي داخـل الأدبيات الماركسية خــلال السـتينات إشـكالية "الإيديولوجيـة

(*) ألقي في الندوة التي أقامتها مؤسسة آل سعود تحت عنوان: هل كل شيء نسبي؟

والحقيقة"، حيث حاول بعض الماركسيين إثارة مسألة التعارض الذي قد يتولد بين إثبات الإيديولوجية وربط توليد المعاني ونشأة القيم بالملابسات التي تنشأ في حضنها، وبين الاحتفاظ للحقيقة، بل وللقيمة بصفة عامة، بمدلول معين. مما جعل بعض الماركسيين، إن لم يكن معظمهم، يبحث عن مستويات، ويتصيد بعض اللحظات التي ينتفي عندها ذلك الارتباط ويرتفع التقييد ويستقيم مفهوم ما عن الحقيقة، وقيمة معينة للقيمة.

توضيحا لهذه المسألة أقترح عليكم أن نتوقف في البداية عند مفكر ماركسي يجعلنا نلمس، ربما أكثر من غيره، هذا الإشكال، ويبين لنا أن الميتافيزيقا، حتى في أكثر أشكالها تواريا، وحتى عند من قام ضدها، لا تثبت التقييد والنسبية إلا في مناخ من الإطلاق.

المفكر الذي سنتوقف عنده بعض التوقف هو كارل ما نهايم. وقد اخترناه، لا لأنه من بين الماركسيين فحسب، من يلجأ إلى توظيف مفهوم المنظورية perspectivisme (الذي نقترحه خلخلة للثنائي الميتافيزيقي نسبي/مطلق)، وإنما لأنه يثير المسألة التي أشرنا إليها ويحاول اقتراح حل لها. صحيح أن المنظورية التي يتحدث عنها ليست هي التي يقصدها صاحب الجينيالوجيا (وتمييزا لها عن هاته سننقلها إلى العربية بلفظ تطلع)، إلا أنها تجعلنا ندرك كيف أن الماركسية

ذاتها لم تستطع أن تخلخل المفهوم الميتافيزيقي للحقيقة وتستخلص كل ما من شأنه أن يتمخض عن القول بالنسبية. أو قل إنها لم تستطع أن تقول بالنسبية إلا في مناخ من الإطلاق، وداخل مفهوم معين للقيمة وتوليد المعاني.

في كتاب "الإيديولوجية والطوباوية" يتفق مانهايم مع كثيرين في انتقاد المفهوم الدارج عن النسبية. وهو يدعونا ألا نخلط بين "رد أفكار الفرد وآرائه إلى البناء الكلي لموضوع اجتماعي تاريخي معي، وبين النسبية الفلسفية التي تنكر صحة وثبوت أي معايير ووجود النظام في العالم"[1]. يميز مانهايم إذن بين الموقف النسبي relativisme، وبين ما يطلق عليه الموقف العلاقي أو الارتبطي relationnisme فإذا كانت النسبية، في نظره نابعة من المنهج التاريخي الاجتماعي الذي ينطلق من الاعتراف بأن كل فكر تاريخي مرتبط بالوضعية الاجتماعية التي يحياها المفكر، إلا أنها تخلط بين هذه الرؤية التاريخية-الاجتماعية وبين نظرية في المعرفة أقدم منها: تلك النظرية التي تتجاهل التفاعل الموجود بين الشروط الواقعية وبين أنماط التفكير، والتي كانت تنسج مفهومها عن المعرفة حسب نماذج قارة ثابتة [...] وهكذا فالنسبية ناتجة عن عدم الالتقاء بين هذه الرؤية الجديدة للتطور الواقعي للفكر، وبين نظرية في المعرفة لم تكن لتقبل هاته الرؤية الجديدة"[2].

بدل هذا الخلط في الرؤية يقترح مانهايم مفهوما بديلا هو مفهوم الارتباطية. يقول: "فعلى كل نظرية حديثة في المعرفة، تعترف باختلاف الطابع الارتباطي العلاقي عن الطابع النسبي للمعرفة التاريخية، أن تنطلق من وجود مجالات في التفكير يستحيل فيها تصور حقيقة مطلقة مستقلة عن القيم والأوضاع، لا تشدها أية رابطة إلى السياق المجتمعي(...) إن كل ما هو معقول في التاريخ لا يمكنه أن يصاغ إلا في علاقته مع المشاكل الفكرية التي تولد بدورها ضمن سياق التجربة التاريخية(...) وعلى كل حال فينبغي لنا أن نتخلى عن الأمل في اكتشاف الحقيقة في استقلالها عن العلائق الاجتماعية التاريخية المحددة. ونحن لا نعتبر أن المشكل قد حل عند بلوغ هذه النتيجة. لكننا على الأقل نكون في أحسن وضع لطرح المشكلات الحالية التي تقوم في أشكال أكثر اتساعا"[3].

لعل القارئ يلمس معي نوعا من الحنين إلى المفهوم التقليدي عن الحقيقة أو على الأقل إحساسا بأن القول بالارتباطية يأتي مقابل "تضحية فكرية". لعل ذلك ما يدعو مانهايم إلى الاستنجاد بمفهوم الـperspectivisme أي ما اقترحنا ترجمته في هذا السياق بتطلع. في هذا الشأن يعلق ريمون آرون بشيء لا يخلو من السطحية: "لكي يفلت مانهايم من الروح الدوغمائية التي وقعت فيها النظرية الماركسية التي تقول بأن كل ما هو بروليتاريا فهو صادق، وكل ما هو

بورجوازية فهو خاطئ، لكي يفلت من ذلك خلص إلى القول بأنه ليست الإيديولوجية البورجوازية ولا الإيديولوجية البروليتارية بصادقة أو كاذبة: فكلتاهما تطلع من التطلعات النظرية"[4].

يأتي مفهوم التطلع إذن استبعادا للثنائي الميتافيزيقي صدق/كذب. إلا أن مانهايم سرعان ما يحن من جديد إلى الإطلاق ويبدي نوعا من التحسر ويتساءل: ولكن إذا كانت الأفكار تتحدد بما تتطلع إليه فهل يعني ذلك محوا للقيم ووقوعا في عدمية مطلقة؟ فإذا كان بالإمكان رد جميع الأفكار والقيم إلى وقائع، والنظر إليها كتطلعات يمكن إرجاعها إلى أصولها انتفت كل إمكانية لتجاوز الواقع، أي انتفت جميع القيم، لا قيمتا الصدق والكذب فحسب، وإنما حتى القيم الجمالية والأخلاقية؟

لحل هاته المعضلة نعلم أن مانهايم يوظف مفهوما آخر إلى جانب مفهوم الإيديولوجيا، هو مفهوم الطوباوية، "فنحن بتحديد معنى الطوباوية وقصره على ذلك النموذج من التوجيه الذي يسمو ويتفوق على الواقع، وبالوقت نفسه، يعمل على كسر الروابط التي تشد النظام القائم، نكون قد وضعنا خطا فاصلا بين حالات العقل الطوباوية والإيديولوجية. فإذا كان الموقف الارتباطي يكتفي بالقول بأن "جميع العناصر الدالة في موقف معين يمكن إرجاعها إلى بعضها البعض، وهي تتخذ

معناها في علاقاتها المتبادلة داخل إطار فكري معين"[5]، وإذا كانت الإيديولوجية من التوافق بحيث لا تستطيع أن تكسر الأطر التي هي منها وإليها، فإن التفكير الطوباوي "يسمو ويتفوق على الوضعية الاجتماعية، وهو يوجه السلوك نحو عناصر لا تتوافر في الوضعية التي تم إنجازها وتحقيقها في تلك الآونة"[6] لذا فإن التفكير الطوباوي هو إيديولوجية منفلتة، إيديولوجيا غير مرتبطة. لكن ليس هناك آليات بعينها هي التي تتحكم في فكر ما فتجعله يقوم بدور إيديولوجي وأخرى تجعله يقوم بدور طوباوي. فكأن مفهوم الطوباوية يفك الأواصر التي أقامها مفهوم الارتباطية.

وفي النهاية يبدو أنه لا مفهوم الطوباوية ولا مفهوم التطلع ولا حتى مفهوم الارتباطية باستطاعته أن يقينا خطر النسبية. فالارتباطية ذاتها ليست في نهاية التحليل إلا نسبية مقنعة. وهي لا تختلف عن الموقف النسبي، كما يقول لوكاش، "إلا بمقدار ما يختلف الشيطان الأصفر عن الشيطان الأخضر"[7] [لا حاجة إلى استخلاص الدلالات من كون مفكر ماركسي في مستوى لوكاش ينعت النسبية بالشيطان].

للخروج من هذه النسبية المقنعة يلجأ مانهايم إلى البحث عن مستوى يقول عنه إنه تركيب جدلي بين مختلف التطلعات. ولا يمكن لهذا التركيب أن يصدر إلا عن أولئك الذين تسمح لهم مكانتهم أن يكونوا على قدم المساواة بين

جميع التطلعات. يقول: "إن وجهة النظر التجريبية هذه حساسة تتأثر بالطبيعة الديناميكية للمجتمع وبكليته ولا يمكن أن تتطور بعمل طبقة تحتل موقعا وسطا، وإنما بعمل فئة لا طبقية نسبيا غير موضوعة وضعا ثابتا وقويا في النظام الاجتماعي(...). إن هذه الفئة اللاطبقية نسبيا والتي لم تلق مرساتها بعد هي فئة المثقفين غير المرتبطين اجتماعيا"[8].

ها نحن من جديد خارج الارتباط والتحديد، وخارج المجتمع والتاريخ. وها نحن بعيدون عن المنظورية كخاصية من خصائص كل تأويل، بل إننا بعيدون عن كل تناسب. فرغم أن مانهايم سعى إلى الوصول إلى نموذج جديد للموضوعية في العلوم الاجتماعية "ليس بإبعاد القيم من الوقائع وفصلها عنها، وإنما بأخذها بعين الاعتبار"، إلا أنه سرعان ما وجد نفسه يبحث عن موضوعية بلا مرجعيات.

لقد عجزت نظريات الإيديولوجية، مثلما عجزت سوسيولوجية المعرفة بصفة أعم، أن تفكك الثنائي نسبي/مطلق لأنها لم تستطع أن تبني نظرية عن الحقيقة تخرجها من المناخ الميتافيزيقي الذي نمت في حضنه. فإثبات الطابع المنظوري للحقيقة لن يتعدى القول بنسبية فقيرة إن هو لم يفهم كخلخلة لمفهوم الحقيقة ذاته، بل ولنظرية بناء المعاني. وهذا في نظرنا هو العيب الأساس الذي وقع ضحيته، ليس مانهايم وحده، بل معظم الماركسيين الذي حرصوا على ربط

التطلعات بفاعل تاريخي، مهما كان ذلك الفاعل، كما أثبت هايدغر، سواء أكان ذاتا مفكرة أم طبقة أم أمة، فبقوا، رغم قولهم بالمنظورية، داخل فلسفات الوعي، أي داخل الدعامة التي أرست عليها الميتافيزيقا الغربية نظريات المعرفة منذ ديكارت.

قد يقال إننا اخترنا ضحية سهلة. إلا أن توقفنا عند مانهايم بالذات ينبغي أن يفهم كاختيار لحالة قصوى يتضح عندها سعي كثير ممن يقولون بالنسبية إلى الانفلات منها وتصيد مستويات يرتفع معها التقييد حتى إن هم اشترطوا معيارية دائرية وجعلوا الفاعل التاريخي يعي شروط نسبيته ويعرف حدوده إن صح التعبير.

فما دمنا نعتبر الحقيقة مجرد "درجة من الحقيقة" فإننا لا نكون قد وضعنا النسبية إلا في مناخ من الإطلاق. يتمخض عن ذلك أن تفكيك الثنائي الميتافيزيقي نسبي/مطلق رهين بإقامة نظرة مغايرة لتوليد المعاني وتدرج القيم، ومفهوم آخر عن المنظورية يميز بين المنظورات والتطلعات.

هذا، في نظرنا، ما قامت به جينيالوجيا نيتشه عندما حددت معنى للمنظورية لا يجعل القيمة تتناسب مع مرجعية بعينها بل يشكك حتى في ضرورة الإبقاء على المرجعيات ذاتها، ومن بين هذه المرجعيات، بطبيعة الحال، مرجعية المراجع، أي الذات الفاعلة.

لتوضيح هذه المسألة ربما لزم التوقف عند المعاني التي يعطيها نيتشه لمفهوم الجينيالوجيا. فهو يميز في ذلك المفهوم كما نعلم، ثلاثة مستويات: تحليلا مشخصا للأعراض تغدو معه الجينيالوجيا سيميولوجيا تؤول العلامات تبعا للقوى التي أنتجتها؛ ثم نوعا من النمذجة Typologie باعتبار أن الجينيالوجيا تؤول القوى انطلاقا من اعتبارها مجرد كيفيات فاعلة أو منفعلة؛ وأخيرا فإن الجينيالوجيا تعود بتلك الأعراض والنماذج إلى أصول تفاضلية، أي إلى أصول تؤسس تاريخ التراتبات القيمية وتحدد كيفيات ظهورها، وتتساءل كيف تظهر المفاضلات وكيف تختفي؟ كيف تتناوب القوى على المعاني، وكيف يتأسس تاريخ الحقيقة والمعنى؟

ذلك أن التراتب يحتل ضمن الحقل الجينياولجي مكانة هامة. فهو، من جهة مصدر القيم، ومن جهة ثانية مصدر اختلافها. فمعنى الشيء، كما بين دولوز، هو "علاقته بالقوة التي تتملكه. وقيمة الشيء هي تراتب القوى التي تعبر عن نفسها من خلال هذا الشيء من حيث هي ظاهرة مركبة"[9] وعندما يقول نيتشه، في مقدمة كتابه "إنساني، مفرط في الإنسانية" بأن التراتب "هو قضيتنا الرئيسية"[10] فهو لم يكن يقصد شيئا آخر سوى أن يبرز أن تحديد كيفية تولد القيم متوقف على هذا العنصر التفاضلي الذي يقسم العالم بموضوعاته ورموزه إلى تعارضات مختلفة.

إن الجنيالوجي ما أن يسمع الحديث عن المعنى والقيمة حتى يأخذ في البحث عن استراتيجيات الهيمنة. إنه لا يرى في ذلك إلا لعبة إرادات، لا يرى إلا إخضاعا وقهرا وصراعا. لا يرى إلا قوة وسلطة. والتاريخ عنده ليس تقدما لعقل كوني وإنما لعبة الانتقال من سيطرة إلى أخرى.

ليس هم الجينيالوجيا تاريخ الحقيقة وإنما تاريخ إرادات الحقيقة. فالميتافيزيقا عنده أساسا، أخلاق ولغة. وعندما يقول نيتشه: "بأن الأخلاق هي النظرية التي تخص التراتب والتدرج بين البشر" وبالتالي فإنها نظرية حول قيمة أفعال هؤلاء الذين يتدرجون وفق ذلك التراتب"، فإنه يعني بأن الميتافيزيقا، بما هي أخلاق، لا يمكن أن تخضع إلا للنقد الجينيالوجي الذي يعتبر أن إنتاج الحقيقة لا ينفصل مطلقا عن القيمة والقوة. لذا فإن علاقة التأويل بالنصوص، في نظر الجينيالوجيا ليست علاقة تأمل، وإنما علاقة صراع واكتساح وهي تفترض دوما اختيارا وانتقاء و"اتخاذ مواقف"، تفترض نسبية جذرية.

مع نيتشه إذن غدا العالم مسكونا بقوى تتناحر بغية الاستحواذ على كميات الواقع. ولما كان معنى الشيء هو القوة التي تستحوذ عليه وتتملكه، أصبح توليد المعاني وعمليات التأويل متوقفة على تلك القوى، كما أنها غدت أمرا لا يقف عند نهاية. حينئذ سيغدو التأويل هو أن نضع أيدينا على

مجموعة من القواعد التي لا تتمتع بأية دلالة مطلقة كي نوجهها وجهة معينة ونخضعها لإرادة جديدة وندخلها ضمن آلية أخرى وقواعد مغايرة. وحينئذ سيكون مصير البشرية سلسلة من التأويلات وتكون الجينيالوجيا هي تاريخ ذلك المصير.

هنا أيضا نحن أمام مسعى لا يريد أن يفصل عالم القيم عن الواقع، فيحاول أن يربط معاني الواقع بالمنظورات أو التطلعات التي تعطيها قيمة، إلا أن ما يميز صاحب الجينيالوجيا هو أنه يدرك تلك المنظورات من حيث هي إرادات قوة متفاضلة ولا يسعى بالتالي إلى أن يسترجع المطلق ولا أن ينفي التراتب. بهذا المعنى نميز المنظورات عن التطلعات: إن المنظورات تؤسس فضاء بصريا optique تغدو معه القيمة تفاضلا بين المعاني المتولدة عن تسلط القوى بعضها على بعض. المنظورية تقحم الاختلاف داخل الكائن. أما التطلعات فهي في أحسن الأحوال تركيب جدلي يسعى إلى إيقاف صيرورة الاختلافات بحثا عن "نقطة هروب" هي ملتقى التطلعات و"وحدة" المنظورات.

لذا فإن التطلع يقوم على مفهوم الوحدة. أما المنظورات فهي تعددية لا لأنها متعددة كثيرة وإنما لأن التعدد لحمتها. إن المنظورية إذ تضع علاقة القوة داخل المنظور نفسه واللغة عينها والثقافة ذاتها، تفترض منذ البداية تعددا أصليا ونسبية

جوهرية إن صح التعبير. أما التطلع فهو يقتل التعدد بضمه فيستعيد بذلك المعنى السطحي للنسبية.

ثم إن التطلع، على الأقل في الحالة التي رأيناها وربما هي حالة قصوى، يبحث عن لحظة إشراق تستبعد الالتباس وسوء التفاهم وعدم اليقين وكل ما اعتبر، داخل نظريات المعرفة التقليدية، شيطانيا في الإسنان؛ أما المنظورية، فهي، على العكس من ذلك، تتصيد الأوتان. إنها كما قلنا سيميولوجيا تنظر للقيمة كعلامة ورمز فتسعى إلى فضح العملية التي يتم بها خلق المثل العليا.

إن نيتشه عندما يسائل منظورا فهو لا يسأل عن مدلول، لا يسأل مثلا ما هو الحق في هذا المنظور؟ أو ما هي درجته ونصيبه من الحقيقة؟ إن سؤال نيتشه ليس سؤال الميتافيزيقا. إنه، كما بين دولوز، السؤال عمن؟ لا السؤال عما هو الصادق بل عمن وعما يصنع حقيقة الأشياء وجمالها. فإذا كان هناك لا تناهي في التأويل، فليس ذلك فقط لأن إرادة الحقيقة هي إرادة تأويل، بل لأن العالم ذاته لا يعرض علينا وجهه إلا على هيئة قناع، ولأن الواقع كتلة من الألوان والنعوت ولأن المحدودية وسوء التفاهم والالتباس وعدم التحديد من صميم الوجود البشري. إلى حد أن نيتشه يذهب حتى القول بأن السؤال الجينيالوجي، ليس حتى السؤال عمن وعما يؤول، ما دام الواقع ذاته ينحل إلى حركة التأويل نفسها. بهذا المعنى

يغدو الواقع تقاطعا لا متناهيا للمنظورات، ونسيجا عنكبوتيا، أو لنقل مع بلانشو إنه يغدو نصا.

لن يصبح من الممكن في هذا الفضاء البصري اعتبار الحقيقة "درجة من الحقيقة" ونصيبا من الصدق، بل ربما لن يعود في استطاعتنا، كما يقول نيتشه، "تفنيد الخطأ مثلما لا يكون في استطاعتنا تفنيد أمراض العين" "فمفهوما الصدق والكذب لا قيمة لهما في مجال المنظارية والبصريات". ألا تكون هاته أيضا حال مفهومي النسبي والمطلق؟!

هوامش:

1 - كارل مانهايم، **الإيديولوجية والطوبائية**، نقله عـن الإنجليزيـة عبـد الجليـل الطـاهر، مطبعة الإرشاد، بغداد 1968، ص413.

انظر أيضا النص الفرنسي:

K.Mannheim, **Idéologie et utopie**. Tr. P.Rollet, L.M. Rivière, Paris.

2 - المرجع السابق، النص الفرنسي ص ص76-77. النص العربي ص ص156-157.

3 - نفسه، الفرنسي ص78، العربي 157.

4 - R.Aon, **La sociologie allemande contemporaine**, PUF, Paris, p.67.

5 - مانهايم، النص الفرنسي ص189، العربي ص166،

6 - نفسه، الفرنسي ص130، العربي ص303.

7 - Lukacs (G), **La destruction de la raison** cité in Gabel (J), **Idéologies** Anthropos, p.285.

8 - مانهايم، النص العربي، ص251.

9 - Deleuze (G), **Nietzsche et la philosophie**, PUF, p.9.

10 - Nietzsche, **Humain, trop humain**, T1, trd. R.Rovini. Idées Gallimard 1968, Préface, p.7 24.

8 . دولوز مؤرخا للفلسفة(*)

أمران يجب استبعادهما عند الحديث عن هذا الموضوع: أولهما أن القضية لا تتعلق مطلقا بأية محاولة تركيبية كيفما كان شكلها. وثانيهما أننا بعيدون هنا عن "موضة" نهاية الفلسفة وموتها. سيكون علينا إذن أن نتحدث عن مسألتين لا تخلوان من صعوبة: علاقة دولوز بهيجل، وعلاقته بهايدغر. سنرجى الحديث عن المسالة الأولى لنبدأ بعلاقة دولوز بهايدغر من خلال التوقف عند مسألة "نهاية الفلسفة " هاته. لا أقصد هنا ما أدعوه "حكاية ثقافية فرنسية" سميت موت الفلسفة، وإنما مسألة فلسفية استقطبت الفكر المعاصر في شتى مناحيه.

كلنا يعرف "التصريحات" المتعددة لدولوز بصدد هاته القضية. فهو ما يفتأ يردد أنه "لم يشغل باله قط بمسألة نهاية الفلسفة" اعتقادا منه "أن للفلسفة وظيفة ما تزال حية، وتلك الوظيفة هي إبداع التصورات".

ضد الصورة المتفردة عن حداثة كاسحة لقدر فكر يأفل نحو المغيب، يقيم دولوز صيرورات مبعثرة لا متناهية تظل تعمل خفية فيما وراء ما يقدم نفسه تراثا فلسفيا. عوض

(*) ألقي ضمن الندوة التي أقامتها الجمعية الفلسفية المغربية حول دولو.

التجاوز الهايدغري، وبدل نهاية الفلسفة وموتها يتم الحديث هنا عن "خروج" عن تاريخ الفلسفة، "إذ أن الهدف ليس الإجابة عن أسئلة، وإنما الخروج، الخروج منها".

لا يهتم دولوز بنقطة نهاية أو لحظة اكتمال، كأن ندعي أنها موجودة عند هيجل، أو أن نثير صخبا لا مجديا حول ما إذا كان نيتشه ينتمي، أو لا ينتمي، لتاريخ الميتافيزيقا. ذلك أن نقاط النهاية، أو فجوات الخروج، لا متناهية. يقول : "كنت أفضل الكتّاب الذين كان يبدو كأنهم ينتمون إلى تاريخ الفلسفة. لكنهم كانوا ينفلتون من إحدى جوانبه، ومن ثمة يخرجون منه كلية، أمثال لوكريس وسبينوزا وهيوم ونيتشه وبرغسون".

ففي ميدان الفكر، ليس هناك أساس مشترك، والمفكرون لا يطرحون الأسئلة ذاتها، ولا يستعملون التصورات عينها. ليس هناك ما يجمع المفكرين ويضمهم داخل تاريخ موحد. كل ما هناك حركات متفردة وخطوط متقاطعة. لا يتعلق الأمر إذن بتجاوز تاريخ الفلسفة، وإنما بفك وحدته الموهومة للعثور فيها على ما هو متفرد. يتعلق الأمر ببعث الحدث في وحدته وتفرده داخل ما يسمى حركة كلية. ذلك أن متابعة أحداث الفكر من شأنها أن تبرز الفكر كحدث. فلسنا هنا، كما أثبت فوكو، لا أمام وحدات، ولا إزاء كليات، وإنما أمام تفردات. إبراز هذه التفردات هو وقوف عند الحدث داخل الفكر.

على هذا النحو ينبغي أن نفهم التنقيب الذي يمارسه دولوز في سلة مهملات تاريخ الفلسفة التقليدي. ففي وقت كان الحديث فيه عن التجريبية الانجليزية لا يتم في فرنسا إلا من حيث هي ذيل من ذيول بعض الفلسفات الألمانية ؛ وفي وقت لم تكن الطليعة ترضى فيه الحديث عن برغسون إلا إذا اتخذت موقعها ضده، يصر دولوز على الاهتمام بهؤلاء لا بحثا عن نماذج فكرية جديدة، وإنما سعيا وراء "ضبط الفكر أثناء عمله عند المفكر".

يشبه دولوز تاريخ الفلسفة بفن رسم الوجوه عند الرسامين: "في تاريخ الفلسفة يتم رسم وجوه ذهنية تصورية، والأمر يتم هنا كما يتم في فن الصباغة، إنه يتطلب محاكاة ووضع صورة كأنها تشبه صاحبها، ولكن بوسائل غير مشابهة، بوسائل مخالفة: إن وجه الشبه ينبغي أن يتم خلقه وإنتاجه وألا يكون وسيلة لإعادة الإنتاج، وإلا فإننا سنكرر ما قاله الفيلسوف حرفا بحرف".

ليس غريبا أن يشبه دولوز، "تلميذ" نيتشه صاحب قلب الأفلاطونية، ليس غريبا أن يشبه تاريخ الفلسفة بعملية استنساخ يكون فيها المؤرخ رساما يكرر النماذج ويستنسخها. كل المسألة تعود إذن إلى آلية الاستنساخ وعملية التكرار. فلنقل إذن إن تاريخ الفلسفة تكرار يحاول أن ينتج أوجه الشبه بوسائل مخالفة. وهو محاولات انفصال دائبة متعددة

الواجهات متواصلة الجهد، وانتقال وترحال لا يعرف الكلل، لا لأن الرحلة طويلة، وإنما لأن بين الرحلة والعمارة علاقة تجاذب تضاهي التجاذب بين قوتين فزيائيتين: "فالرحال يعارض بجهازه الحربي الطاغية بجهازه الإداري، وفليق الرحل الخارجيين يقومون ضد فيلق الطغاة الداخليين. وبالرغم من ذلك فهما من التداخل والارتباط بحيث إن همّ الطاغية هو أن يضم إليه جهاز الرحال الحربي. أما مشكل الرحال فهو أن يبتكر جهازا إداريا للامبراطورية المغزوة. إنهما لا ينفكان عن التعارض إلى حد أنهما يمتزجان".

على هذا النحو ينبغي أن نفهم هنا الخروج والترحال. صرح دولوز ذات مرة معجبا بعبارة لتوينبي: "إن الرحّل هم المعمرون. إنهم رحل لأنهم يرفضون أن يرحلوا بعيدا".

الخروج والانفصال إذن إقامة لا تنقطع، إنه رحلة عبر تاريخ الفلسفة ومحاولات لا متناهية للزيغ عن طريقها و"الخروج" عن منطقها، وقلب بنيتها. قلب بنيتها الأفلاطونية أولا، لكن بنيتها الجدلية فالماركسية، فالتحليلية والقائمة لا ولن تنتهي.

ليست الأفلاطونية هنا، بطبيعة الحال، مذهبا فلسفيا يرتبط بشخص أو أشخاص، بمكانة أو أمكنة. الأفلاطونية بنية الميتافيزيقا ذاتها، تلك البنية التي لا تعمل، كما اعتدنا أن نقول على التمييز بين المعقول والمحسوس، بين النموذج

والنسخة، والتي لا يكتفي قلبها بأن يعيد المجد للمظاهر ضد الماهيات. القلب المقصود هنا يهدف إلى الطعن في عالم التشابه ذاته، ومنطق التطابق الذي يتم داخله التمييز بين المظهر والماهية والمفاضلة بينهما.

سيغدو القلب إذن وقوفا عند النسخ ذاتها، ولكن هذه المرة، للإعلاء من النسخ "الخائنة". لننظر إلى العبارتين: "لا يتخالف إلا ما يتشابه"، "إن الاختلافات وحدها هي التي تتشابه". يتعلق الأمر بقراءتين متمايزتين للعالم، باعتبار أن الأولى تدعونا إلى النظر إلى الفوارق انطلاقا من تشابه أو تطابق أولي. في حين تدعونا الأخرى إلى النظر إلى الهوية كما لو كانت حصيلة اختلاف وتنوع أوليين.

في قلب الأفلاطونية يطلق التشابه على الاختلاف ويطلق الذاتي على المخالف. فرق بين أن ننظر إلى التمايز انطلاقا من افتراض وحدة أولية، وبين أن نعتبر أن التشابه والوحدة يتولدان عن الاختلاف، وأن هذا الاختلاف هو ما يشكل الديناميكية الحقيقية لوجود الهوية، أي دينامية التكرار التي تتميز تميزا كبيرا عن الدينامية الجدلية. ذلك أن الاختلاف الهيجلي، عندما يقذف به داخل حركة الجدل يصبح مجرد لحظة من لحظات الهوية. صحيح أن الجدل يسمح للاختلاف بالعمل، لكن شريطة خضوعه **لقانون** السلب. فالطريق التي يسلكها التناقض الهيجلي هي الطريق التي ترده

نحو التطابق، فتجعل التطابق كافيا لإيجاد التناقض وفهمه. فهذا التناقض لا "يفهم" إلا في أفق هوية يسعى الجدل إلى صيانتها وحفظها.

معنى قلب الهيجيلية والحالة هذه، هو تحرير السلب من هيمنة الكل وعدم توقيف عمله بفعل أي تركيب أو حبسه داخل منطق التعارض. سنغدو إذن أمام وحدة لا تتوخى لحظة تركيب واختلاف لا يرتد إلى التناقض وهوية لا تؤول إلى تطابق. فأي معنى يبقى للهوية والحالة هذه؟ يجيب دولوز "إن الهوية والتشابه أوهام يولدها العود الأبدي": فليس العود الأبدي عودة الأمور ذاتها، وإلغاء الاختلافات. إنه يعني على العكس من ذلك، أن الغرابة والاختلاف يثبتان في العودة وعن طريقها. فليست الذات ذاتية إلا في/وعن طريق العودة التي لا تنفك تعود. وعندما قال نيتشه بالعود الأبدي فهو لم يكن يعني شيئا غير هذا: وهو أن ما يتكرر ليس التشابهات التي تجمع بين النسخ، وإنما تبعثر السيمولاكرات، ذلك التعبثر الذي يكرس بينها الاختلاف إلى ما لا نهاية. يتعلق الأمر إذن بمفهوم خاص عن زمان الفلسفة، بل عن الزمان ذاته. بدأنا الحديث بنقطة اختلاف مع هايدغر، وربما وجب، لكي تكتمل الدورة ويتم العود، أن ننهيه بنقطة تشابه معه أو قل بنقطة يتقاطع فيها هايدغر مع نيتشه.

ذلك أن التكرار المثبت للاختلاف يتطلب "قراءة جديدة للزمان" تحرره من مرضه الكرونولوجي. **في منطق المعنى** يضع دولوز الـ Aiôn الايون مقابل الكرونوس من حيث إن الأول هو "الزمان الذي ما ينفك يمضي وما ينفك يعود" فـ "عوض الحاضر الذي يضم الماضي والمستقبل، يضع الأيون مستقبلا وماضيا يصدعان الحاضر كل لحظة". (ولا بأس أن نذكر في هذا الصدد، وفي إطار إكمال الصلح والعودة إلى هايدغر وإثبات "قرابة" بينه وبين دولوز أن Aiôn هو ابن لـ(Mémoire).

معروف أن نيتشه لا يدرك الزمان انطلاقا من الآن، بل من اللحظة وما يميز اللحظة عن الآن، كما يقول هايدغر "هو أن اللحظة ليست هي أصغر جزء من الحاضر، إنها تفتح الحاضر أو تصدعه". إن الحاضر كلحظة يحدث فجوة في الحال الراهن. اللحظي هو ما يقوم ضد هذا الزمان intempestif، هو ما يقوم ضد الزمان الحاضر "اللحظي هو قرار التاريخ النقدي الذي ينزل بمطرقته على ثقل الماضي وثقل الحاضر".

هذا هو النحو الممكن لإقامة تاريخ فلسفي. إنه ليس تاريخا كرنولوجيا وإنما تاريخ أيوني. تاريخ ضد هذا الزمان الحالي، inactuel وضد كل زمان.



9 . نحو ثقافة بلا تيارات[*]

قد يكون من المستحسن أن نبدأ برفـع الالتباسـات الـتي من شأن هذا العنوان أن يوقعنافيها:

1 ـ فنحن لا ننفي وجود تيارات في ثقافتنا العربيــة. ولا نعني التيار من حيث هو نموذج ذهني يسعى مؤرخو الثقافـات والدارسـون لهـا عـن طريقـه إلى ضـم الشـتات الثقـافي وتبويبـه وتصنيفه بغية فهمه، لا نعني التيــارات إذن كنمـاذج ذهنيـة، إنما أيضا كوقائع سرعان ما تتخذ طابعا فعليــا يشـرط تفكيرنـا ويحـدد سلوكنا. وسيتضح لنا فيما بعد أن التيار الثقافي ســرعان ما يتحول من إحدى الأدوات التي يستعملها المفكر لفهم الواقع الثقافي إلى إحدى المكونات الأساسية لذلك الواقع.

2 ـ كمـا أننـا لا نعـارض إطلاقـا إمكانيــة قيــام مـؤرخ الثقافـات بدراسـة التيـارات وبنائـها. إلا أننـا نعطـي لأنفسـنا الحـق، إلى جـانب ذلــك في أن نضــع مــا ســندعوه "حمــى المذهبية"، موضع سؤال كي نعلـو بالمسـألة مـن مجـرد التقريـر الوصفي إلى الطرح الإشكالي.

3 ـ التباس آخر قد يوقعنا فيــه العنـوان المقـترح، ولعلـه أهم الالتباسات وأخطرها، فلسنا نقول بثقافة واحدية الاتجـاه،

---

[*] مساهمة في ندوة عقدت بالقاهرة.

لا نقول بثقافة لا تعرف التنوع ولا ينرخرها الاختلاف. بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما. ما دمنا نرى أن الحركة والانفصال والتعدد، إن هذه الأمور ضرورة لحياة كل ثقافة وفعاليتها. إلا أننا نميز بين مفهومين متقابلين، بل متضادين عن التعدد والوحدة:

فهناك تعدد لا يروم خلخلة مفهوم الوحدة، وإنما إقامة وحدات أخرى إلى جانب الوحدة القائمة. هذا التعدد تعداد. إنه مفهوم حسابي عددي وهو يقوم على مفهوم الوحدة كمولد للعدد. لن تكون التعددية تعددا فعليا إلا إذا هي خلخلت مفهوم الوحدة ذاته، فلا تكتفي بأن تقيم وحدات إلى جانب الوحدة، وإنما تجعل التعدد يسكن الوحدة ذاتها.

على هذا النحو لن تكمن تعددية الثقافة في كثرة تياراتها، ولا في غزارة اتجاهاتها، وإنما في إقحامها التعدد "داخل" مكوناتها، أي بالضبط في انفلاتها من "التيارية".

وهذا لسبب أساس: وهو أن "التيارية"، رغم قولها بالكثرة والتقسيم والتجزيء والانفصال، إلا أنها تقوم على المفهوم العددي عن الوحدة والتعدد. ذلك أن التيارات تميل دوما إلى الضم والجمع والتوحيد. إنها تسعى نحو الوحدة والقضاء على الفوارق وخلق التطابق. التيارات الثقافية مهما كان القناع الذي تتستر خلفه، هي دوما تيارات مؤسسة. إنها تؤسس عائلات فكرية، عائلات تنضوي تحت لواء أب

روحي. التيارات عقيدة وتعاقد وقران. فإذا كان ما يميز الفكر هو قدرته على الترحال، فإن التيارات هو ألفتها واستقرارها. إذا كان ما يميز الفكر هو قدرته على الترحال، فإن التيارات هو ألفتها واستقرارها. إذا كان ما يميز الفكر هو قدرته على الترحال، فإن التيارات معمرة تستقر في موقع بعنيه. التيارات الثقافية "مواقف" تقف في مواقع بعينها، وتستند إلى جهات بعينها، فنحن لا ينبغي أن ننخدع بالاسم الذي تطلقه على نفسها. ذلك أن التيارات، مبدئيا، مد جارف، سيل جارف. لكنها ليست كذلك بالنسبة لنفسها، وإنما بالنسبة لمن تريد أن تجرهم وتجرفهم وتفكر بهم وتقوبلهم لتجعلهم من طينة واحدة.

لعل هذا هو ما يفسر لنا أن أغلب المفكرين الكبار الذين تريد. التيارت أن تجرفهم غالبا ما يعلنون تبرؤهم من تلك التيارات لنتذكر ما قاله ماركس عن الماركسية، وهايدغر عن الوجودية وقريبا منا فوكو عن البنيوية. إن هؤلاء يجدون إن ما كان بالنسبة إليهم حياة ومخاضا فكريا قد تحول إلى أفكار جاهزة، ما كان سؤالا واستمرارا في السؤال قد تحول إلى أجوبة ميتة، ما كان انفصالا وغربة قد تحول إلى شيء مألوف، ما كان حصيلة تفاعل مع الواقع تحول إلى أمر واقع. ما كان أداة انفلات من القهر قد تحول إلى سلطة تشدهم إلى ثوابت

بعينها، وما كان يتما قد غدا انتسابا لعائلة فكرية، وانضواء تحت ظل موحد.

إن ثقافة التيارات هي، بلا منازع، ثقافة الوصل والاتصال. هذا الوصل والربط لا يمس المستويين الإبيستمولوجي والاجتماعي وحدهما، وإنما يطول أيضا المستوى التاريخي.

ذلك أن هذه الثقافة هي بالأساس ثقافة التقليد والذاكرة. إنها ثقافة ترسخ الأفكار وتحفظ المعاني وتنقل المعارف. وثقافة من هذا النوع لا يمكنها أن تستوعب الحداثة. إنها تواجه الحداثة ببنية تتنافى مع الحداثة. ذلك أن هاته الأخيرة تقوم أساسا، لا علم مفهوم الاتصال والوصل، وإنما على الانفصال والفصل. إن الحداثة ليست لحظة في زمان ولا نقطة في مكان. إنها هي اللحظة التي اتخذ فيها الانفصال وجودا شرعيا ولم يعد مجرد عرض أو مرض يصيب الكائن فيصدعه كي يلتئم جرحه فيما بعد. فعلى عكس التقليد الذي يدأب على وصل الأصول بالفروع، والبحث عن التأثيرات والاستمرارات والتناغمات والتشابهات، والتنقيب عن أسباب الاستقرار والدوام والثبات، تقوم الحداثة لتجعل الكائن في بعد دائم عن ذاته ولتجعل الانفصال نسيج المعرفة والتاريخ والثقافة. وتجعل الثقافة تستجيب كل لحظة لواقع ما يفتأ يتنكر لذاته. إن الحداثة تقيم ضد ثقافة الذاكرة، ثقافة اللحظة، ثقافة الاستجابة المتجددة للعالم ومتغيراته.

قد يعترض معترض: أليس كل من يدعي الانفلات من تيار لا بد وأن ينجر إلى آخر؟ أو ليست كل محاولة لأن تنفلت الثقافة من "التيارية" محاولة يائسة منذ البداية؟ ألسنا مشدودين إلى بعضنا، غارقين في ماضينا، متشربين لقيمنا؟ أليس الوصل والاتصال والتواصل نسيج الحياة اليومية؟ لكن، لا ينبغي أن نفهم الانفصال والقطيعة على نحو وضعي يفصل فصلا نهائيا بين ماض وحاضر، وبين ثقافة وأخرى. كما أننا لا ينبغي أن نتصور أن الانفلات من التيارات أمر يسير ولا أمر متناه: إن التيارات، كما سبق أن قلنا، ليست مجرد نماذج ذهنية تجد وجودها في الأذهان، إنها سرعان ما توكر في الأعيان، بل إنها سرعان ما تتجسد في مؤسسات وترتكن إلى سلطات، سلطات متأصلة في سلطة السلطات، أي في اللغة.

إن التيارات تجد حياتها في الشعارات، أعني في اللغة وقد أصبحت ميتة جامدة راسخة. بناء على ذلك، فإن الانفلات منها جزء من عملية التحرر والتحديث المتواصل للثقافة، والتحويل الدائم للواقع، وخصوصا للواقع بما هو تيارات وخطاب ولغة.



10 . الفكر الشمولي والفكر الكوني(*)

عند المقارنة بين واقع الفلسفة العربية الحالية، وبين ما كانت عليه هذه الفلسفة في الماضي، كثيرا ما نصادف مثل هذه العبارة: "إن مساهمتنا في العالمية ما تزال دون مستوى مساهمة أجدادنا" لن نتوخى من الوقوف عند هذه العبارة، في هذا المقال الوجيز، بعث الحسرة لدى القارئ، وتحريك قوته الانفعالية بغية دفعه إلى العمل على استدراك النقص، واللحاق بالركب الحضاري والتفتح على الحداثة؛ وإنما نود أن نطرح السؤال التالي: هل من حقنا أن نقيس مساهمتنا في العالمية على مساهمة أجدادنا؟ ماذا لو كان لمفهوم العالمية mondialité، شأنه شأن مفهوم العالم، ماذا لو كان لهذا المفهوم أيضا تاريخه؟ هل نحن أمام "العالمية" نفسها هنا وهناك؟

فرق بين أن نفترض فكرا شموليا une pensée universelle عالميا يتعالى عن الاختلافات اللغوية، والفروق الحضارية والسياسية والإيديولوجية فنتساءل: ماذا كانت مساهمتنا فيه؟ وما هي الآن وكيف ينبغي أن تكون؟ فرق بين هذا وبين أن نقول: "إن للعالمية تاريخا؛ وإن الفكر أصبح ولأول مرة، بفضل سيادة التقنية، فكرا كونيا planétaire.

(*) مساهمة في ندوة: "الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر" كلية الآداب الرباط.

وهذا، ليس لافتراض كونية ميتافيزيقية وفكر شمولي، وإنما للتغير الذي لحق مفهوم الوجود ذاته، بفضل اكتساح التقنية، فأصاب، تبعا لذلك، مفهوم العالم بل ومفهوم الفكر.

سيغدو الفكر الكوني هنا، العالم وقد سادته التقنية، شريطة أن نأخذ التقنية في معناها القوي، من حيث إنها اكتمال للميتافيزيقا. فما الذي يميز العالم اليوم؟ ما الذي يميز الفكر الكوني؟ ما الذي يميز الوجود وقد اكتسحته التقنية؟ هل اكتساح التقنية هو مجرد تطور لعلاقة الإنسان بالطبيعة تولد عن تراكمات تاريخية لم تحدث أية قطيعة مع ما سبقها؟ أم أنه انقلاب أنطولوجي لحق الوجود ذاته، وعينه كإرادة قوة، فبدل مفهوم الحقيقة، وغير علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة هذا بالوجود؟

لن يستغرب القارئ هذا الانتقال الذي يبدو، لأول وهلة، انتقالا مفاجئا، من الحديث عن الفكر والعالمية والشمولية والكونية، إلى الحديث عن التقنية إذا علم أننا نلمح هنا إلى الطرح الهايدغري لمسألة التقنية وما يتمخض عنه من مفهومات تلحق الوجود ذاته. ولا بأس أن نذكر هنا[1] بالنتائج التي يتوصل إليها فيلسوف التقنية عند محاولته لتحديد ماهيتها والوقوف عند أصولها[2]:

1 ـ لا يمكننا الوقوف على ماهية التقنية إن نحن انطلقنا من المقابلة، الطارئة، بين النظر والعمل. فالتقنية لا تقابل العلم مثلما يقابل النظر العمل.

2 ـ **التيخني**، في أصلها، جزء من البوييسيس فهي إنتاج، لا بمعنى الصنع وإنما بمعنى الانكشاف. إنها نوع من المعرفة التي تقود إلى منتوج يستقل عن الفعل الذي أنتجه.

3 ـ غير أن **الانكشاف** physis الذي يحكم التقنية الحديثة هو عبارة عن تحريض تعامل فيه الطبيعة physis على أنها مستودع للطاقة. الطبيعة هنا مركب من القوى قابل للحساب الرياضي.

4 ـ بهذا المعنى فالفيزياء، مسبقا و**كنظرية**، لا كتطبيق، تجبر الطبيعة كي تظهر مركبا من القوى قابلا للحساب الرياضي.

5 ـ معنى ذلك أن ماهية الآلية machinisme ليست تحويلا للأداة إلى آلة بقدر ما هي قائمة في طبيعة الآلة ذاتها. تلك الآلة التي ليست كذلك إلا بقدرما فيها من رياضيات.

6 ـ إرادة المعرفة العلمية إذن هي إرادة قوة وتمكن. بهذا سيغدو الانكشاف "فعالية وتأثيرا".

7 ـ إرادة السيطرة ليس لها من غاية سوى ذاتها. إنها إرادة تريد ذاتها. إرادة إرادة.

8 ـ سيخضع الوجود بفضل ذلك **لوحدة** الحسابات التي تنقلها التصاميم، ويمتد الموجود في غياب الاختلاف.

9 ـ التقنية إذن كيفية من كيفيات الوجود وشكل من أشكال الحقيقة. وما انتشار الآلات ونماذج التنمية، والتصاميم والمخططات وتطور أدوات التواصل، واكتساح الإعلاميات لكل الحقول إلا شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من الكيفيات التي يختفي فيها الوجود اليوم ليظهر كمستودع. إنها الصورة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية.

10 ـ هاته الصورة تعم سائر الموجودات بما فيها الإنسان الذي ينظر إليه كمستودع للطاقة. إنه طاقة يلزم إخضاعها للتحكم والسيطرة.

هو إذن انقلاب أنطلوجي جعل الفكر الكوني معادلا لعالم التقنية.

لا يتعلق الأمر إذن بفكر شمولي وكيان ميتافيزيقي. لكن الأهم من ذلك أن الأمر لا يتعلق بفكر يخص حضارة دون غيرها، أو منطقة من مناطق العالم دون أخرى. فلا يعني الفكر الكوني هنا ما دأبنا على تسميته فكرا غربيا. الكوني المقصود هنا عصر من عصور العالم، وشكل من أشكال الحقيقة. وهو لا يحيل لأي معنى عرقي أو جغرافي أو قومي **إن الكونية المقصودة هنا لا هوية لها، وربما كانت اليوم هي ما يحدد كل هوية.**

لا سبيل إذن لافتراض مفهوم واحد عن العالمية، ولا إمكان لقياس مساهمتنا في ما يمكن أن يسمى اليوم عالمية مع مساهمة أجدادنا. والأهم من كل هذا لا معنى للأصالة اليوم إلا في إطار هذا الفكر الكوني. ولا معنى للزوج أصالة/معاصرة، إذ أن كل أصالة هي، ولا يمكن أن تكون إلا كيفية من كيفيات المعاصرة. **فليس هناك فكر أصيل. كل ما هناك هو كيفيات أصيلة للمساهمة في العالمية والمشاركة في الفكر الكوني** ومجاوزة التقنية من حيث هي اكتمال للميتافيزيقا.

من أجل ذلك فإن كل سؤال فلسفي، لا مفر له اليوم من أن يجد نفسه منخرطا في هذه الكونية، ولا بد له من أن يطرح على الفكر بما هو فكر كوني، وأن ينخرط في العالمية. فليس هذا الانخراط أبدا وليد قرار تتخذه ذات سيكولوجية أو ثقافية وإنما هو قدر تاريخي historial يرمي بإنسان اليوم في الكون، وبالفكر في الكونية.

هوامش:

1 - انظر الفصل الأول.

2 - راجع:

Heidegger M. “La question de la technique” in **Essais et conférences**, Gallimard.

3 - يقول هايدغر: "اليوناني والمسيحي والمحدث والكوني والغربي، كل هذه العصور ندركها انطلاقا من خاصية أساسية للوجود، وهي أن الوجود، بما هو حقيقة وانكشاف، يخفي أكثر مما يظهر" cf. **Chemins**, Gallimard, 1962, p.278.

المحتويـــــات



الفكر
في عصر التقنية

تكتسح التقنية الوجود المعاصر، ولا أحد يستطيع أن يوقف مدها، وهذا ليس راجعا لتدبير فاعل تاريخي، أو لإرادة "مؤامرة" يدبرها البعض ضد الآخر، وإنما لقدر تاريخي اندلع يوم اتخذ الوجود صبغة رياضية، فتعينت علاقة للإنسان بالإنسان جديدة، وعلاقة لهذا بالوجود. وتمخض عن ذلك مفهوم جديد عن الزمان، وتنظيم مغاير للمكان تبلور في التصميم الاقتصادي والتخطيط العائلي وهندسة المدن...

ماذا يتبقى للفكر في هذا العالم الذي تحدده التقنية؟



صورة الغلاف

Abstrait - Kandinsky
Ambiguité (complexité simple) 1939
Musée Natinal d'Art Moderne.
Centre G Pompidou - Paris

ISBN 9981-25-139-9

